

А. КИРИЛЛОВИЧ Онтология и космология Спинозы

Если бы потребовалось дать общую характеристику господствующего современного направления философии, то едва ли было бы ошибкою назвать его пантеистическим монизмом. По крайней мере в настоящее время, кажется, никого уже не удовлетворяет материализм, как философская система. По меткой характеристике Ланге, материализм, «помимо своей творческой несостоятельности, беден возбуждениями, бесплоден для искусства и науки, равнодушен или склонен к эгоизму в отношении человека к человеку и едва может замкнуть кольцо своей системы, не заимствуясь у идеализма»¹. Вполне естественно, что такая система, не смотря на значительный временный успех, не могла надолго овладеть умами философов и должна была уступить место иному идеалистическому мирозерцанию. «Как в круговороте природы, пишет тот же знаменитый исследователь материализма, из распада низших веществ возникает новая жизнь, и там, где старое погибает, является нечто высшее, так и мы должны ожидать, что новый подъем идеи выведет человечество на некоторую новую ступень»². Вслед и одновременно с Ланге и другие ученые и философы высказывают отрицательное отношение к материализму, и теперь нередкость слышать жалобы на метафизическую ничтожность этой последней доктрины. Шопенгауэр и Гартман — несомненные пантеисты и так называют самих себя, а между тем их философия в настоящую пору на западе имеет преимущественное значение. Недавно Берлинский профессор Паульсен издал свое сочинение: «Введение в философию», в котором он выступает решительным защитником пантеизма (преимущественно пантеизма Спинозы) и доказывает, что пантеизм есть как единственная истинная философия, так и единственная религия всего образованного человечества. По его убеждению, пантеизм именно есть та система, в сравнение с которою не может идти никакое другое учение, сколько по простоте и естественности этой теории, столько же и по логической основательности даваемых ею объяснений. Пантеизм не только восстанавливает в научной системе действительность, какова она по природе, но и лучше других систем раскрывает перед нами смысл жизни, начало и происхождение духа, цель человека и всего вообще бытия. Кроме того, если религия не должна противоречить философии и быть с нею одним универсальным знанием, то, для Паульсена, это объединение религии и науки лежит в задачах пантеизма и помимо его нигде не может быть достигнуто. Религиозный теизм не противоположен пантеистическому монизму, но лишь образует низшую стадию на пути к этому монизму³. Но что всего замечательнее, так это то, что сами естествоиспытатели начинают чувствовать неудовлетворительность материализма и ищут философского успокоения в монистическом пантеизме Бруно, Спинозы и др. Геккель в своей речи «Исповедь естествоиспытателя», читанной им 9 октября 1892 г., в заседании Остерландского общества испытателей природы, вот что, между прочим, говорит: «все

Печатается по: *Кириллович А.* Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания // *Вера и разум.* 1894. № 3, 5, 6.

¹ История материализма / Перев. Н. Страхова. Т. II, с. 466.

² Ibid., с. 480

³ Einleitung in die Philosophie; 2-te Aufl., 1893, 241—345 ss.

яснее становится необходимость не противопоставлять Бога материальному миру в качестве существа внешнего, а полагать Его в самом космосе, как божественную силу или движущий дух... ибо «один дух живет во всех вещах, и весь познаваемый мир существует и развивается по одному общему основному закону»⁴. Монистическая вера в истину, добро и красоту, — эту пантеистическую троицу, — есть вера будущего.

Мы останавливаемся на разборе системы Спинозы по двум главным образом соображениям. Во-первых, потому, что Спиноза, в истории новой философии является первым строгим пантеистом, от которого ведет свое начало вся последующая и современная пантеистическая философия; а во-вторых, потому, что его система с формальной стороны признается образцом логического совершенства, где одно положение вытекает с математической необходимостью из другого и где нужно или все принять в его целостности, или же все отвергнуть⁵. Правда, на первых порах, вскоре после своего появления, эта система была встречена довольно неблагоприятно, особенно в богословских кругах. В ней увидели систему, чрезвычайно опасную для религии и нравственности, натуралистическую по тенденциям и атеистическую по последствиям. Но тогда еще (можно сказать — до конца прошлого 18 столетия) не было какого-либо подробного изложения и критики этой системы, и если ее разбирали, то больше со стороны отдельных положений и с богословской точки зрения. Лейбниц был первым из замечательных мыслителей, который обратил внимание на философию Спинозы; но его замечания о ней слишком кратки и в сущности сводятся к следующему отзыву: «Спиноза был бы прав, если бы не существовали монады и, следовательно, все, кроме Бога, было бы преходяще и не самостоятельно», но поелику есть самостоятельные монады, то ими спинозизм, это гибельнейшее учение, введенное безбожным писателем, уничтожается⁶. С таким именем атеиста и «мертвой собаки» Спиноза был известен почти в течение всего 18 века, так что Христиан Вольф еще выражается о философии Спинозы, что она больше вредна, чем даже атеизм (*Spinosismus ab atheismo parum distat, et aequè noxius est, immo certo respectu magis nocet quam atheismus*)⁷. Но уже в конце этого века происходит замечательный поворот в воззрениях на Спинозу. Поводом к всестороннему изучению его личности и сочинений послужила опубликованная переписка Якоби, с Мендельсоном о спинозизме Лессинга. По словам Якоби Лессинг сознался ему однажды, что он по убеждениям спинозист. «Для меня, говорит Лессинг, ортодоксальные понятия более не существуют: они меня не удовлетворяют. *Ev καὶ πᾶν*. Я ничего больше не знаю... Нет никакой другой философии, кроме философии Спинозы. Кто отворачивается от Спинозы, тот отворачивается вообще от всякой философии и попадает в безвыходный скептицизм»⁸. Эти разоблачения вызвали страстную полемику со стороны Мендельсона; тогда, по выражению Якоби, Спиноза торжествовал свое второе рождение и снова воскрес для философии. Сам Якоби, впрочем, считая путь философской демонстрации необходимо ведущим к фатализму, признает Спинозу, подобно Вольфу, атеистом и противопоставляет ему веру, как единственный и истинный критерий и опору всякого человеческого познания⁹. Само собою разумеется, что с тех пор о философии Спинозы образовалась громадная литература и что о ней были даваемы различные отзывы то благоприятные, то неблагоприятные, но с преобладанием первых. Вот для примера некоторые из них. Шеллинг, определяя философию, как исследование о том, что такое мир вне меня, и как возможно природа и опыт, утверждает, что человеческий дух до тех пор терялся в разных мифологиях и религиях, пока не явился счастливый гений, первый философ, который нашел на будущие века понятия для соединения «двух

⁴ Вопросы философии и психологии, май, 1893 г. С. 103—115

⁵ См. История философии Льюиса. С. -Петербург. 1867. С. 497—500.

⁶ Ист. новой философии Куно Фишера, т. II, 91—92 с.

⁷ *Theologia natur.* p. II, § 716.

⁸ *Über die Lehre d. Spinoza in Briefen an d. H. M. Mendelssohn*, 2-fe Ausg. Breslau 1789, 22—24 ss.

⁹ *Ibid.* 215—229 ss.

концов» нашего знания. И этот первый философ, «кто с полным сознанием смотрел на дух и материю, как на единое, на мысль и протяжение, как на видоизменение одного и того же принципа, был Спиноза. Его система была первым смелым очерком творческого воображения, в котором конечное непосредственно понималось в бесконечном, чисто как бесконечное, и в котором первое познавалось только во втором»¹⁰. Подобного же высокого мнения о философии Спинозы и Гегель, хотя находит ее акосмическою¹¹, и Шопенгауэр; последний даже рассматривает всю послекантовскую философию, как продолжение Спинозы, и называет ее принаряженным (ausgeputzter) или вывороченным (verzerrter) спинозизмом¹². Богослов Шлейермахер, проникнувшись уважением к гению Спинозы, благоговейно восклицает: «принесите вместе со мною локон тени святого, но отверженного Спинозы. Он был глубоко проникнут мировым духом; бесконечное было для него началом и концом, универсум — его единственною и вечною любовью»¹³. А Гартман, называя Спинозу «монистом чистейшей воды»¹⁴, откровенно сознается, что его спиритуалистический монизм сходен с монизмом Спинозы и лишь отличается в некоторых частностях¹⁵. Паульсен тоже считает Спинозу «первым величайшим метафизиком нового времени»¹⁶ и приписывает влиянию его метафизики все новейшее направление психологии, философии, даже биологии и физиологии, разумея при этом таких ученых, как Лотце, Фехнер, Дюбуа Реймонд, Вундт и вообще всех тех, которые так или иначе примыкают к пантеистическому мировоззрению¹⁷. Наш русский профессор Н. Я. Грот, замечая, что этика Спинозы, по оригинальности метода, по своеобразному приему построения отдельных истин, выражаемых в строгой логической связи, не поддается обыкновенному изложению, прибавляет: «нет сомнения, что если человечеству суждено когда-либо достигнуть заветной цели — установления безусловно достоверного метафизического учения о мире и незыблемой системы нравственных принципов жизни, то такое построение должно будет вылиться в формы, сходные с системою Бенедикта де Спипозы»¹⁸. Один только Герbart из видных мыслителей строго осуждает Спинозу и не находит в его системе ничего кроме путаницы понятий и невообразимого произвола¹⁹. Есть, конечно, и много других мнений относительно системы нашего философа, но мы их приводить не будем, как равно мы не касаемся и спора о том, к какому направлению принадлежит его философия: пантеистическому, материалистическому, натуралистическому или теистическому, хотя и на этот счет далеко не все согласны и находят в ней элементы всех названных направлений²⁰.

В чем же сущность философии Спинозы, какие ее особенности, создавшая ей славу оригинальнейшей системы, а ее автору то славу «Богом отверженного человека», проклятого всеми проклятиями, написанными в книге законов²¹, то славу

¹⁰ Ideen zu einer Philosophie d. Natur, 1-ter Theil, 1803, 4, 14, 36 ss.

¹¹ Encyclopadie, § 50, 60—61 ss.

¹² Welt als Wille und Vorstellung, 3 Aufl. B. II, 736—746 s. s.

¹³ Reden über d Religion, 52 s.

¹⁴ Philos. d. Unbewussten, 7 Autl. B. II, 127 a.

¹⁵ Ibid. 457—458 ss. Гартман разумеет здесь допущенное Спивоною отделение субстанции, как потенции, от атрибутов и разделение до противоположности самых атрибутов мышления и протяжения.

¹⁶ Einleitung in d. Philos. 299 s.

¹⁷ Ibid. 61 s.

¹⁸ Вопросы фил. и псих., 1891, кн. 10. Спец. Отд. с. 7—8

¹⁹ Metaphysik, 1 B. §§ 40—55. В нашей философской литературе сделал, с точки зрения критики Шопенгауэра, прекрасный разбор преимущественно гносеологии Спинозы. Л. Лопатин. См. его положительные задачи философии. Правосл. Обозрение, 1885, 9 кн. 98—120 с. и отдельное издание.

²⁰ См. соч. Шмидта Spinoza und Schleiermacher, 1868, в котором собраны мнения разных писателей о Спинозе 1—93 ss.

²¹ См. текст синагогальной анафемы. Переписка Спинозы, перев. Л. Гуревича, под ред. А. Вольнского, 1891, с. 55—59

«Богом упоенного человека, первосвященника человечества», (Шлейермахер) святого, какого не видала философия и наука со времени Эпиктета и Марка Аврелия (Ренан)?

Уже по одному названию сочинения Спинозы «Этика» можно судить, что этические вопросы, хотя и своеобразно понимаемые, по преимуществу занимают внимание этого философа. «Самое полезное в жизни, так рассуждает Спиноза, — совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо блаженство есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие интуитивного познания Бога, Его атрибутов и действий»²². «После того, как опыт научил меня, говорит он в начале другого своего сочинения о методе (*Tractatus de intellectus emendatione*), что то, что часто сулит обыкновенная жизнь, пусто и ничтожно, и я увидел, что все, чего я прежде боялся, лишь настолько доброе или дурное, насколько возбуждает чувство, то я вознамерился, наконец, исследовать, есть ли истинное благо, которое достижимо и, после устранения всего прочего, единственно может возбуждать дух; есть ли нечто, после нахождения и достижения чего навсегда приобретается, постоянная и высочайшая радость». Таким благом, понятно, не может быть ни богатство, ни честь, ни чувственные удовольствия, как бы высоко ни ставила их толпа. Блага эти имеют относительное достоинство в жизни человека, и философ не может поставить их целью своих стремлений. Богатство, честь и наслаждения, давая временное удовлетворение, скрывают в себе корень печали и страдания. Между тем верховное благо должно быть вечным и неизменным; благом не на определенный срок, а постоянным и единственным. Коль скоро благо выражается в любви к тому предмету, которого мы ищем, и есть эта самая любовь, то должен быть предмет вечной любви, не зависящей от случайных состояний нашего чувства. Похвально, конечно, заботиться о лучшем государственном устройстве, воспитании детей, собственном здоровье, материальном обеспечении и т. п., но дурно ставить все эти заботы исключительной целью человека. У него есть высшие потребности, потребности ума, его духа, стремление к ясному и отчетливому знанию. Следовательно, знание и должно быть верховным благом для человека, потому что в знании разум находит как вечное успокоение и непрерывный источник радости, так и посредством его усовершенствует человеческую природу. Познающий философ ни в чем не уступает Богу: он — друг Бога, а поелику Бог обладает всем, то и философ обладает всем²³. Хорошо только то, что способствует наслаждаться духовною жизнью (познанием), и дурно то, что препятствует совершенствовать разум и наслаждаться духовною жизнью²⁴.

Итак, если известно, что познание разума — верховное благо для человека, то следует найти метод, которым бы руководствовался каждый при своих изысканиях. Не достаточно очистить ум от предрассудков и успокоиться на неясном знании, но нужно владеть точным и адекватным познанием, чтобы оно действительно было истинным и удовлетворяло наш разум. Есть, по мнению Спинозы, четыре рода познания²⁵: познание по слуху, из имен и названий предметов (*perceptio ex auditu aut ex aliquo signo*); познание из неопределенного опыта (*experientia vaga*); познание или заключение о сущности вещи от другой вещи (от действия к причине и так называемые трансцендентальные понятия: число, мера, время и пр.) и познание интуитивное, когда вещь познается или из своей сущности, или из своей ближайшей причины (*perceptio, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae*). Короче: первые два рода познания суть чувственное и опытное познание; два последние — познание в разуме и чрез разум. Следующий пример, приводимый Спинозою, покажет, в чем тут дело. Пусть дана будет задача: по трем

²² Этика. Перев. Н. Иваницова, 1892 ч. IV, прибавление гл. IV, стр. 330.

²³ Письмо 47.

²⁴ Эт. Ibid. Гл. V.

²⁵ В этике сведенные к трем: *cognitio primi generis (opinio et imaginatio)*, *cognitio secundi generis (ratio) et scientia intuitiva*. Ч. II, теорема 40, 2 схолия.

известным числам отыскать неизвестное четвертое, которое бы так же относилось к третьему, как второе к первому. Купцы решат задачу, вспомнив объяснения учителя, другие сошлутся на опыт пропорциональности простых чисел, помножат второе число на третье и разделят на первое, а математики укажут на доказательства Эвклида. Тем не менее, хотя задача и решена, но не понята непосредственно. Понять ее и увидеть непосредственно пропорциональность чисел можно только созерцательным путем, без опыта и логического метода²⁶. Также нужно созерцательно постигать все вещи, о которых мы имеем какое-либо представление.

Не может быть сомнения, какой род познания Спиноза избирает органом своей философии. Если опытное познание ошибочно и ограничено по своему объему, то лишь одно интуитивное воззрение дает нам адекватное познание, лишь интуиция должна быть органом истины. Однако возможно спросить, на чем в последнем основании опирается это познание разума? Спиноза полагает, что при отыскании такого критерия нет нужды вести доказательства в бесконечность (*regressus in infinitum*), т. е. отыскивать для найденного метода новый метод, для этого еще новый и т. д. Наоборот, подобно тому, как было бы бесполезно доказывать, — умеет ли человек ковать железо (когда это факт несомненный), хотя для этого требуется молот, а чтобы сделать этот молот — новый молот и т. д. в бесконечность; так же бесцельно было бы стараться доказать, что человек имеет ясные и отчетливые представления, которые образуют собственный продукт разума и составляют его область действия. Как человек в силу натуральных телесных способностей первоначально был в состоянии сделать самое легкое и затем постепенно переходил к более трудному, пока не достиг способности совершать очень сложные работы; так и разум посредством прирожденных ему интеллектуальных способностей (*innata instrumenta intellectnalna*), владея известным запасом идей, постепенно и последовательно доходит до более ясного познания, пока не достигает, наконец, вершины мудрости, с которой ему открывается чистая истина. *Veritas se ipsam patefacit*. При доказательстве же в бесконечность, если бы без него нельзя было побороть сомнений, пришлось бы или сознаться, что мы ничего не можем доказать, а, следовательно, и ничего твердо не знаем, или допустить, что истина не имеет преимущества перед заблуждением и не убедительна сама по себе. Впрочем, пусть сомневающийся поразмыслит, что представление не одно и то же с представляемым, и он сам без труда и колебаний убедится; что разум имеет собственные представления и свободно располагает ими. А что представление не равно представляемому и от него отлично, как объект, всякий легко согласится, когда подумает, что представление, например, круга не тождественно с самим кругом, представление Петра не одно и то же с самим Петром. Представление круга не имеет ни окружности, ни центра; представление Петра не есть сам Петр. И все-таки эти представления круга или Петра — сознательные акты, имеющие свою реальность, и, как такие, они могут быть и бывают предметами других сознательных актов, эти — еще других, и так до бесконечности. Формулируя этот закон, как правило, нашего сознания, мы видим, что каждый по опыту знает, что если он что-нибудь знает, то он это знает и знает об этом знать и т. д. Значит, знание и уверенность в знании совпадают, так что, если я что-либо знаю, то я несомненно уверен, что я это знаю и знаю именно так, как знаю. Другими словами: содержание всякого представления, его объективная сущность (*essentia objectiva*) и субъективная уверенность в нем — две стороны одного и того же сознательного процесса, различаемого лишь потому, смотрим ли мы на предмет представления (объективно), или на самое находящееся в нас представление (субъективно). Мышление и реальное бытие вполне совпадают: ни в действительности нет ничего более, чем сколько содержится в мысли, ни наоборот. Отсюда, чтобы знать, что мы что-либо знаем, нет

²⁶ См. *Tract. de intel, emend*, ср. *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*, p. II, cap. I; Эт. ч. II, т. 40.

нужды знание утверждать на знании в бесконечность, а нужно лишь наперед знать, что мы это знаем, «ибо кто может знать, что ему известна какая-либо вещь, если она ему уже не известна?»²⁷. А если так, то уверенность есть не что иное, как само представление или знание, т. е. известный модус мышления или тот способ представления, как мы что-либо представляем. Иметь истинное представление значит иметь и уверенность в его истинности, так что было бы напрасным трудом искать еще доказательства истинности наших идей в каких-либо внешних признаках, или в опыте. Мысль есть порождение мысли и опирается на ней. Поэтому и истинный метод познания не в том, чтобы искать внешних доказательств для мысли, а в том, чтобы все мысли расположить в правильном порядке, так чтобы одна мысль вытекала из другой, другая из третьей, как своей ближайшей причины, а все вместе из одного совершеннейшего понятия (Бога). Метод есть рефлексивное мышление мышления, знание о себе, о своем интеллекте или разуме, и состоит в познании представлений из представлений. Но истинное представление у нас есть; оно прирождено нашему разуму и составляет, так сказать, его природное орудие, посредством которого он и различает одни представления от других и образует их. Это представление есть представление всеовершеннейшего существа; и с него то должен начинать метод. Таким образом, метод или философия, выходя от абсолютного и неизменного представления, должен дать целый ряд представлений, и притом таких, где из одного истинного представления следуют в причинной связи другие, столь же ясные и истинные представления; из этих — еще дальнейший ряд и т. д. даже до последнего единичного представления. Конечно, при образовании этих рядов представлений имеет важное значение познание нашего тела и всей природы, ибо чем больше наша душа знает саму себя, свои силы и порядок природы, тем больше она вообще знает, тем легче ей удержаться от заблуждения и бесполезных исследований, тем большими она располагает средствами для познания. Однако отсюда не следует, чтобы мы необходимо нуждались в опыте для приобретения знаний: «все образуемые нами ясные и отчетливые представления зависят исключительно от нашей собственной природы и ее точных и определенных законов, т. е. вполне находятся в нашей собственной власти, а не во власти случайности»²⁸. Потому не тот совершеннейший метод, который опирается на знании природы, т. е. чуждых нам законов, а тот, когда все познание есть продукт чистого разума и отнесено к понятию всеовершеннейшего существа. Как разум есть единственный орган истины, так и метод должен состоять в познании посредством чистого разума согласно с его природою и законами. Вообще первая часть учения о методе должна найти истинное представление и, найдя его, отличить его от всех других представлений, ложных, сомнительных и фиктивных, каковы представления памяти и воображения, понятия всеобщие и трансцендентальные, и все те, которые находятся в зависимости от первых двух родов познания (слуха, языка и опыта)²⁹.

Вторая часть трактата о методе должна, затем, дать правила, каким образом по указанной норме возможно прийти к познанию неизвестного. Но если цель философии иметь ясные и отчетливые представления, возникающие из разума и соединенные так в одном представлении, чтобы наша душа в своем знании отражала вполне всю природу как в целом, так и в частях, то от известного можно перейти к неизвестному только посредством тесно связанных между собою определений. Самые же вещи можно определять двояко: или по их сущности, или по их ближайшей причине. Первые — несозданные вещи, а вторые — созданные; соответственно их природе и должно быть различие в их определении. Несозданная вещь есть причина самой себя;

²⁷ Эт. ч. II, теор. 43, сх.

²⁸ Письмо 42.

²⁹ Prima pars methodi — est, distinguere et separare ideam veram a ceteris perceptionibus, et cohibere mentem, ne falsas, fictas et dubias cum veris confundat.

следовательно, она может быть познана только чрез свою сущность; созданная вещь, напротив, нуждается в причине для своего существования, следовательно, и может быть только познана чрез эту свою ближайшую причину. Поэтому, познание созданной вещи есть познание ее причины и ничего более не выражает, а так как Бог — единственная причина всего, то познавать причины все равно, что познавать Бога. Нужно только остерегаться определять вещь в трансцендентальных или абстрактных понятиях³⁰, которые, будучи состояниями мысли (*non-entia*), вовсе не касаются природы вещей. Лучшее определение — положительное и выведенное из производящей вещь причины. Пусть для примера требуется определить круг. Определивши его, как фигуру, радиусы которой равны, мы не выразим сущности круга, а только его отличительные особенности. Правильное же определение круга будет такое: круг есть фигура, описанная какою угодно линиею, один конец которой движется, а другой неподвижен. Это определение правильно потому, что оно выражает и содержит ближайшую причину круга. Также нужно определять и все отдельные вещи, т. е. смотреть не на их свойства, а на их сущность, ибо без познания сущности нельзя познать и свойств, и затем расположить все определения в правильном порядке, чтобы они все вместе образовывали правильный причинный ряд (*series causarum*). Следовательно, при определении созданных вещей нужно, во-первых, заботиться, чтобы все определения были положительными, а не отрицательными, положительными для ума, хотя бы они, по недостатку языка, и имели отрицательное словесное выражение³¹, во-вторых, чтобы они заключали в себе ближайшую причину вещей, так чтобы из этой причины непосредственно вытекали и были понятны сами по себе и все свойства вещи, как это видно из определения круга, которого свойством является равенство всех его радиусов после того, как самый круг образован. Кто идет обратным путем, тот извращает порядок разума и необходимо впадает в заблуждения. Что касается определения несозданных вещей, то оно должно, напротив, отличаться следующими четырьмя признаками: 1) так как несозданные вещи существуют сами чрез себя, то и в определении должно быть показано, что они не нуждаются ни в какой другой причине, кроме себя, для своего существования; 2) определение их должно выражать самое их существование, 3) они не могут быть изменены или выражены в абстрактных представлениях (эти вещи, так сказать, существительные, а не прилагательные) и 4) из их определения должны вытекать все их следствия. Все это, так заключает Спиноза свое рассуждение, для внимательного читателя самоочевидно.

Таково главное содержание трактата *de intellectus emendatione*. Впрочем, возможно, по мнению Спинозы, и другим путем доказать имманентное происхождение истины. Стоит только обратить внимание на природу истинной и ложной идей, чтобы имманентность истины стала для нас несомненной. «Истина есть согласное с вещью утверждение или отрицание ее; ложь, наоборот, несогласное с вещью утверждение или отрицание ее». Кто-нибудь, пожалуй, подумает, что, если утверждение и отрицание — простые модусы мышления, то нет никакого различия между истинною и ложью и что это различие только в разуме и для разума. Откуда, можно спросить, кто-либо знает, что он владеет истинным представлением, согласным с вещью, а другой, что он заблуждается, и какое преимущество первого пред вторым? Спиноза отвечает, что и самый вопрос о критерии истины нелеп и показывает полное непонимание природы идей разума. Истинные вещи так же точно обнаруживают свою истину, как ложные — свою ложь, и было бы глупо спрашивать, откуда это происходит, ибо, если и вещи названы самыми ясными, то, конечно, не может быть другой ясности, чрез которую они становились бы еще яснее. Как истина, так и ложь обнаруживают сами себя.

³⁰ Под абстрактными понятиями Спиноза разумеет такие понятия, как сущее, вещь, нечто (Эт. ч. II, т. 40, сх. 1), тьма, граница, конец, число, мера и пр. (*Cogitata metaph. p. I, cap. I*).

³¹ *Loquor de affirmatione intellectiva, parum curando verbalem, quae propter verborum penuriam poterit fortasse aliquando negative exprimi, quamvis affirmative intelligatur.*

Истина только чрез истину, т. е. сама чрез себя ясна, и ложь чрез себя ложна, хотя и никогда не обнаруживается сама чрез себя. Поэтому, тот, кто владеет истиною, не может сомневаться, что он ею владеет, а тот, кто находится во лжи или заблуждении, не может думать, что он стоит в истине; все равно, как тот, кто бодрствует, не может думать, что он спит, хотя тот, кто дремлет, и может думать, что он бодрствует». Познание истины есть познание вещи о самой себе, ее действительное утверждение или отрицание³². «Истинная идея не есть что-то немое на подобие рисунка на доске, но модус мышления, именно само разумение». «Как свет обнаруживает самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя, и лжи» (*veritas norma sui et falsi est*)³³. И с этим должен согласиться всякий, «если только он находится в здравом уме и не бредит нечистыми духами, которые будто бы внушают нам ложные идеи, совершенно подобные истинным»³⁴. А если и после того найдутся скептики и станут утверждать, что они сомневаются как относительно первой истины (Бога), так и относительно всего, что из нее выводится, то с такими людьми, понятно, спор о науке невозможен. Они сомневаются даже в собственном существовании и сознаются, что они не уверены, когда что либо утверждают или отрицают, утверждают ли они, или отрицают. Это какие-то ходячие автоматы, говорящие против собственного убеждения, или, что вернее, люди слепые от природы и лишённые разума. «Истина — ясное понятие», такова аксиома, не требующая доказательства³⁵. «Адекватная идея есть такая идея, которая будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи»³⁶.

Наконец, к тому же результату об имманентности истины придем, когда исследуем природу разума, его силы и способности. Мало того: это исследование и неизбежно пред началом философии, которая должна быть построена по законам чистого разума, так что даже было бы непоследовательно раньше создавать философию, чем изучена природа разума. Но что такое человеческий разум? Разум — едиnorodный Сын Божий³⁷, непосредственный продукт Бога, созданный от вечности и до вечности остающийся неизменным; он — «вечная часть души и, как непосредственная модификация божественного атрибута мышления, содержит в себе объективно все, что существует в вещах формально»³⁸. Если бы разум мог изменяться или познавать ложно, то и Бог, как его причина, мог бы быть не истинным, а что это нелепо, всякий согласится. Итак, разум непогрешимый орган истины, и все произведения его, имманентные, продукты его сил, безусловно достоверны³⁹. Но разум один и единственный; он — один и тот же для всех людей⁴⁰ и познает он не извне, случайно встречаясь с вещами, а изнутри, рассматривая сразу много вещей⁴¹. Он как бы духовный автомат (*quasi aliquod automatum spirituale*), действующий по собственным законам. «Природе его свойственно созерцать вещи как необходимые, а не как случайные, и эту необходимость вещей разум постигает правильно, т. е. как она есть в себе»⁴². Если разум нуждается в чем-либо, то разве в определениях и доказательствах, которые служат «очами для души» (*mentes oculi*) при познании и наблюдении вещей⁴³. Никакой авторитет, даже авторитет Бога и Его писаний, тут не

³² Tract, de Deo, p: II, cap. 15.

³³ Эт. ч. II, 43 т. ex. sp. Cog. Methaph. p. I, cap. VI.

³⁴ п. 74.

³⁵ п. 4.

³⁶ Эт. ч. II, опр. 4 ср. п. 64.

³⁷ Tract, de Deo, p. I, cap. 9 ср. p. II, cap. 22.

³⁸ Эт. ч. V, т. 40 корол.

³⁹ Tract, de Deo, p. II, cap. 26.

⁴⁰ Эт. ч. II, т. 18, ex.

⁴¹ Ibid. т. 29, ex.

⁴² Эт. ч. II, т. 40, корол. и доказ.

⁴³ Эт. ч. T, т. 23, cx. sp. Tract, theologico — politicus, cap. XIII.

помогает и не может быть выше разума. Этот авторитет или необходимо согласен с разумом, и потому лишней, или противоречит разуму и потому ложный, и должен быть отвергнут, как алкоран или талмуд⁴⁴. Свет естественного разума непогрешим, и кто раз овладел каким-нибудь ясным и убедительным доказательством, тот не рискует больше попасть в ошибку. Таким образом, мы имеем следующие свойства разума. Разум, во 1-х, заключает в себе уверенность и знает, что вещи в действительности так относятся между собою, как он их познает. Во 2-х, некоторые представления он образует самостоятельно (представление протяжения, величины), а некоторые производит из других представлений (идею движения), и эти самостоятельно образованные представления выражают бесконечность и вытекают из необходимости нашей природы (в отличие от смешанных представлений, которые часто возникают против нашей воли и неодинаково действуют всегда на нашу душу). В-третьих, разум прежде образует положительные представления, чем отрицательные (*ideas positivas prius format, quam negativas*) и самые вещи понимает под известною формою вечности и бесконечного числа (*res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et нашего infinite, vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit*), ибо представлять вещи под формою числа и определенной величины и продолжительности есть свойство воображения. Разум, наконец, образует тем более совершенные представления, чем совершеннее предмет этих представлений⁴⁵.

Однако, как ни совершенно и ни истинно познание разума, оно не составляет последнего возможного для человека рода познания. Выше его стоит интеллектуальное познание, интуитивное воззрение (*scientia intuitiva, cognitio intuitiva*), как непосредственная очевидность предмета. Оно возникает из рассмотрения сущности какой-либо единичной вещи, насколько эта вещь зависит от Бога, и идет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей⁴⁶. Поэтому интуиция не нуждается ни в опыте, ни в логических доказательствах; она происходит в чувстве и наслаждении от вещей; она есть непосредственное созерцание их в Боге, доставляющее нам удовольствие и приводящее необходимо к познавательной любви к Богу (*amor Dei intellectualis*)⁴⁷. Интуитивное познание лучше знает себя самого и Бога, чем познание логического разума, и делает человека тем совершеннее и тем блаженнее. Познание разума — сухо и всеобщее. Разум познает в универсальных и общих понятиях (*notiones communes*)⁴⁸, под некоторой формою вечности (*sub quadam aeternitatis specie*), а не *sub specie aeternitatis*⁴⁹. Познание разума ограничивается познанием всеобщих свойств вещей, того, что наше тело имеет общего со всеми вещами и вещи между собою и, кроме того, требует неутомимой умственной работы, твердой решимости и настойчивой воли⁵⁰.

⁴⁴ п. 34 *cp. cogit. methaph. p. II, cap. 8.*

⁴⁵ См. *Tract. de intel. emendations* (конец).

⁴⁶ Эт. ч. II, т. 40, ex. 2; ч. V, т. 36, сх.

⁴⁷ Эт. ч. V, т. 32 и корол. По мнению Шеллинга (*philos. Briefe; philos. Schriften, I, B.; 116—167 ss.*), «интеллектуальное воззрение наступает тогда, когда мы перестаем быть объектами самих себя, когда созерцающее я отождествляется с созерцаемым. В этот момент созерцания исчезает для вас время и продолжительность; не мы находимся во времени, но время, или, лучше, не оно, а чистая абсолютная вечность, находится в нас»; — тогда объективный мир теряется в нашем воззрении.

⁴⁸ Эт. ч. II, т. 40, ex. I. *Notiones communes* — термин, специально употребляемый Спинозою и непереводаемый на русский язык. Это не трансцендентальные или универсальные понятия, но то общее, что, будучи единым, имеющим одинаковую природу по частям, существует одинаково во многом. Это — формальные (объективные) сущности вещей, т. е., как видно будет дальше, мышление и протяжение. В них — основание для наших умозаключений об отдельных вещах (*fundamenta rationis, ratiocinii nostri fundamenta*); они присутствуют во всяком представлении и реальности, познаются адекватно, хотя и не под формою времени, а под формою вечности (Эт. ч. II, 44 т. док. в 2 корол.).

⁴⁹ Эт. 2, т. 44, корол. 2; ч. V, т. 29 и доказ.

⁵⁰ п. 42.

Но все же оно есть знание всеобщее (*cognitio universalis*), и его истины — всеобщие истины. Интеллектуальное же познание обнимает под формою вечности каждую вещь и потому гораздо могущественнее универсального познания разума, так как то, что «обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и целом, не составляет сущности никакой единичной вещи»⁵¹. Стало быть, разум не может представить сущности отдельной единичной вещи⁵², и только посредством интуитивного воззрения, как особой высшей функции разума, мы представляем отдельные вещи под формою вечности или под идеей вечной и бесконечной сущности Бога⁵³. Познавать вещи по этому третьему роду познания значит познавать «самую природу существования», насколько каждая вещь, будучи определена к существованию другою отдельною вещью, в последнем, однако, основании вытекает из необходимости вечной божественной природы. А если без Бога ничего не может быть, но все зависит от Него, как по сущности, так и по существованию, то познание этой зависимости есть последняя и верховная истина. Словом, если чувственное познание знает вещь, как отдельный модус и в своей отдельности пребывающий; если разум познает всеобщее в вещах, то только интеллектуальное воззрение познает всеобщее в отдельном и отдельное во всеобщем. Интуитивно знать вещь означает познать ее, как модус в божественном мышлении и бесконечном протяжении.

Зная теперь, в чем состоит истинный метод познания, по взглядам Спинозы, легко предвидеть, какова должна быть по своему содержанию его философия. Так как все сущее мы познаем в Боге, и Бог есть не только первое истинное представление, но и реальная причина всех вещей, то философия должна показать, каким образом Бог на самом деле есть и стал этою причиною; а так как, далее, философия должна быть убедительною наукою для всякого и подлинным знанием, то нужно придать ей форму изложения точной математической науки, где бы одно положение вытекало с логическою необходимостью из другого и исключало всякое сомнение в своей истинности.

Не предрешая пока вопроса о метафизических достоинствах системы Спинозы, мы заметим здесь мимоходом, что задача, взятая на себя Спинозою, философская по преимуществу, едва ли выполнима для него, ибо уже в учении о методе встречаются некоторые существенные недостатки. Начать с того, что Спиноза всюду без всякого основания предполагает безусловное тождество мышления и бытия, закона основания познания (*principium rationis sufficientis cognoscendi*) и закона основания бытия (*principium rationis sufficientis essendi*), логическую и реальную истину, указывая лишь на природу разума, в свойствах которого будто бы лежит познание этого тождества⁵⁴. Но, не говоря о том, что это утверждение требовало также особых доказательств, а не простой ссылки на природу идей разума, Спиноза мог находить такое тождество только в математике, как науке, оперирующей над одними количественными понятиями, а не должен был вводить его в философию, имеющую дело со всем сущим. Если бы было так легко познавать природу вещей из понятий и определений разума, как это думает Спиноза, то мы давным-давно владели бы уже совершеннейшею философиею, и сам Спиноза дал бы нам в своем трактате о методе лучший образец логического построения знания о природе. А сейчас по-прежнему остается неизвестным, как, например, возможно познать хотя бы природу и устройство камня из одних определений протяжения, как идеи разума. Ясно, что этим путем мы никогда не придем к познанию реальных вещей. Суждения наши о вещах синтетические, а не аналитические, так что без ознакомления с вещью в опыте нельзя сказать, что такое

⁵¹ Эт. ч. II, т. 37.

⁵² Ibid. т. 44, кор. в доказ.

⁵³ Эт. ч. T, т. 29, сх.

⁵⁴ См. блестящую критику этого пункта у Шопенгауэра. О четверном корне закона достат. основания. Пер. Фета, 1892, 11—15 с.

она по своим свойствам. В противном случае мы будем познавать или одну формальную сторону бытия, или, что еще хуже, не выйдем из тавтологических положений ($A=A$) и не наполним их никаким конкретным содержанием. Кто хочет построить теорию знания на идеях одного чистого разума, тот намеренно отказывается от реального познания и относит его к области недостоверного знания, но он, по крайней мере, обязан показать нам полную таблицу логических понятий. Спиноза и этого не делает, а в тоже время незаметно вводит в свой трактат новый принцип познания, и совершенно опытный. Дело в том, что Спинозе предстояло дать средства, как избегать заблуждений воображения. Положим, кто-нибудь вообразит, что люди сделались внезапно дикими зверями, потеряли способность говорить, мыслить и пр.; или что деревья обратились в людей, круг стал четырехугольным и т. п. и т. п., — как доказать ему его заблуждение? Тут-то Спиноза, правда заметивши предварительно, что в подобном примере ложь обнаруживается из невозможности для нашего разума соединить субъект с предикатом, начинает говорить о простых представлениях, как последних критериях истины. «Чем частнее идея, — учит он, — тем она определеннее и тем яснее; следовательно, и нам больше всего нужно стремиться к познанию частностей»⁵⁵, т. е. при познании сложной вещи разложить ее в мысли на отдельные части и рассматривать эти части порознь, ибо только познание частей и простых идей адекватно и предохраняет от заблуждения. Вместе с тем Спиноза слишком заметно выставляет значение опыта и настаивает на изучении природы. Если на словах можно сказать все, что угодно, то незнающий природы не может быть уверен, есть ли, или нет бесконечный комар, круглая или четырехугольная душа и т. д. Вообще, таков последний вывод, «чем менее люди знают природу, тем легче они весьма многое воображают, например, что деревья говорят, что люди внезапно изменяются в камни или источники, что духи появляются в зеркале, что из ничего может быть ничто, что боги обращаются в диких зверей или людей и т. до бесконечности». Очевидно, что тут мы имеем иные правила, Чем прежде, для отыскания истины. Если раньше Спиноза, выходя из спекулятивной мысли о тождестве и совместности всего в вечности и разуме, хотел построить всю систему знания из одного понятия о Боге и идей разума, то здесь, наоборот, знание является следствием анализа простых идей и опыта; там единство и тождество, здесь — раздельность и множественность. Правда, Спиноза своего трактата о методе не окончил, и мы не знаем, как бы он справился с труднейшей задачей своей философии вывести все идеи из одной идеи Бога, но кажется несомненным и то, что Спиноза и трактата — то потому не окончил, что увидел невозможность этого опыта, который, к сожалению, не выполним. Кстати заметить и то еще, что в том же трактате уже затеняется понятие Бога и Его место заступают атрибуты, как причина всех вещей. Чтобы дать истинное определение вещи, сказано в конце рассуждения о порядке представлений, нужно производить все наши представления от натуральных предметов, или от действительных сущностей, и последовательно переходить по ряду причин от одной действительной сущности к другой; но при этом Спиноза сознается с полною откровенностью, не допускающею перетолкований, что под рядом причин он понимает здесь не ряд отдельных, изменчивых вещей, но ряд вечных и неизменных, от которых отдельные вещи так внутренне зависят, что без них не могут ни существовать, ни быть представляемы. Выходит опять противоречие или, по меньшей мере, неуверенность, что считать последнею причиною вещей: Бога или Его «вечные вещи» (атрибуты). В самом трактате о методе мы не находим ответа на наш вопрос (потому что трактат не окончен); но не найдем ли его в философии Спинозы, которая должна быть не более, как оправданием метода?

Еще Декарт думал, что лучшим философским методом (*optimam philosophandi viam*) был бы тот, если бы нам удалось из представления Бога (*entis perfectissimi et*

⁵⁵ Quo specialior est idea, eo distinctior, ac proinde clarior est. Unde cognitio particularium quam maxime nobis quaerenda est.

realissimi) объяснить все наши идеи и сотворенные вещи, и называл такое знание знанием из причин (*effectus per causas*). И для Декарта было несомненно, что разум наш по природе владеет истиною (прирожденные идеи) и что все истинно то, что мы познаем ясно и раздельно (*clare et distincte*). Но Декарт не избежал дуализма. Для него Бог был творцом (*vera causa*) всего существующего, а душа (*res cogitans*) и тело (*res extensa*) самостоятельными и независимыми друг от друга субстанциями. Мир был бесконечным рядом разнообразных движений, первоначально сообщенных Богом, а душа мыслящею субстанциею, внешним образом соединенною с телом, назначенным ей от Бога для обитания. Само собою понятно, что философия, стремящаяся к единству, не могла остановиться на этом дуализме или тройственности принципов: Бога, души и материи. Спиноза ставит ту же задачу объяснить все из понятия Бога, но понимает ее гораздо глубже и последовательнее. По его убеждению, необходимо или все выводить из сущности Бога, так как Бог один и всемогущ, или же ничего, так как все, что случается, происходит необходимо. Люди этого не замечают только потому, что имеют недостаточно широкий взгляд на вещи, или потому, что неправильно рассуждают о природе Бога. Но если бы они могли сразу уразуметь целый порядок природы и сущность Бога, то увидели бы, что все в мире происходит из одного начала и по таким вечным и неизменным законам, по каким создается математика, и не спорили бы больше о возможности математического знания в философии⁵⁶.

Декарт учил, что Бог есть субстанция, абсолютно не нуждающаяся в другой вещи для своего существования; единственная сущность (*unica tantum, causa sui*), имеющая не только возможное, но и необходимое и вечное бытие (*essentiam non possibilem et contingentem tantum, sed omnino necessariam et aeternam*), так что название субстанции принадлежит Богу и другим вещам не в одинаковом смысле (*univoce*)⁵⁷. И Спиноза определяет Бога, как субстанцию или сущность, существующую саму чрез себя (*ens, quod propria vi existit, sua sufficientia subsistit*)⁵⁸. Отсюда первое положение его этики гласит: «под причину самого себя (*per causam sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование (*cujus essentia involvit existentiam*), то, чья природа может быть представляема не иначе как существующею». Декарт говорил: «я ясно вижу, что уверенность и истина всякого знания зависит от одного сознания истинного Бога и что я не мог прежде совершенно ничего знать о какой-либо вещи, пока не познал Бога»⁵⁹. Спиноза, также определивши природу Бога, тотчас продолжает: «под субстанциею я разумею то, что существует само в себе и представляется само чрез себя (*quod in se est et per se concipitur*), т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образовываться»⁶⁰. Таким образом, субстанция есть и причина самой себя, и причина всякого бытия и всякого представления; она и существует сама чрез себя, и должна быть представляема чрез свою сущность. Как бытие Бога, так представление Его одинаково не выводимы из другого понятия. Бог, напротив, есть первоначальное и первореальное существо, основание и источник всякого существования, первобытие и первая идея. Все это ясно само собою. Нельзя спрашивать еще о причине существования Бога, когда сам Бог служит причиной всего, но можно лишь доказывать Его существование априорно или апостериорно. Спиноза, понятно, находит более подходящим к своей философии первое доказательство, чем второе, ибо Бог может быть познан только чрез самого себя. Ход его доказательств совершенно в духе Декарта. Мы имеем представление о Боге, но сами Его, по своему несовершенству, образовать не могли, следовательно должна быть причина его возникновения; т. е. Бог реально существует. Представление

⁵⁶ *Cogit. methaph. p. II, cap. 9.*

⁵⁷ *Princ. I, 51.*

⁵⁸ п. 41.

⁵⁹ *Medit. V, 9.*

⁶⁰ Эт. ч. I, опр. 3.

это отличается ясностью и разделенностью, а все, что мы представляем ясно и отчетливо, необходимо истинно; значит и бытие Бога — несомненная истина. Существует бесконечное множество вещей, но сущности их вечны; Бог есть сущность, следовательно, и Он вечен; — противоположный вывод невозможен⁶¹. В Этике Спиноза опять повторяет те же доказательства, но формулирует их несколько иначе. «Природе субстанции, говорится в 7 теореме, присуще существование». Если бы не было Бога, то должна была бы быть и причина Его небытия. Но какая может быть причина небытия Бога, когда Он есть бесконечная и единственная субстанция? Отдельная вещь может быть уничтожена другою вещью, но что может прекратить бытие Бога? Разве субстанция иной природы? Но таковой нет, а если бы и была, то она, как иная субстанция, не имела бы ничего общего с Богом, а, стало быть, и не могла бы уничтожить Его бытия. «В природе вещей не может быть двух или более субстанций одной и той же природы» (т. 5). Не может прекратить своего существования и сам Бог. Бог то существующий, то несуществующий, был бы противоречием и становился бы то более совершенным, то самым несовершенным, и был бы Богом, и не был бы Им. «Возможность существования есть способность, возможность несуществования есть неспособность» (*ex parte negatio*). «Предположим, что существуют одни конечные вещи, а Бог не существует, т. е. что конечное более совершенно, чем бесконечное, но это не мыслимо. Следовательно или ничего не существует, или бесконечное необходимо существует. «Чем более вещь имеет в себе сущности или могущества, тем более она заключает в себе реальности; но Бог-бесконечно могущественный; значит, он бесконечно существует⁶². Итак, Бог есть; Он един, вечный, неизменный и бесконечный. «Субстанция чем либо иным производиться не может (*substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui*)»⁶³. Как истинная идея вечно истинна, хотя бы и сомневались в ней, так и Бог неложно существует и будет существовать вечно: ни истина не может сделаться ложью, ни Бог никогда не перестанет быть Богом. Но кто-нибудь подумает, что есть не один Бог, а несколько богов. Есть на самом деле писатели, как будто сомневающиеся в единстве Бога и доказывающие его для себя далеко не убедительными доводами, напр., что если бы было несколько богов, то было бы и несколько миров и т. п. Конечно, не заслуживает внимания ни это сомнение, ни это доказательство, как опирающееся на слова, а не на понятие Бога. Сомневающийся должен помнить, что если бы было несколько богов, то каждый из них должен был бы знать как самого себя, так и других богов. Знание такого бога отчасти зависело бы от него самого, отчасти от знания других, а тогда не было бы ни одного бога, ибо каждый из богов был бы только отчасти совершенным. А так как Бог должен обладать всеми совершенствами в бесконечной степени, то Он может быть один и единственный (*unum et unicum*)⁶⁴. Впрочем, хотя мы и убедились, что Бог один, но не следует употреблять этого названия в применении к Богу. Обыкновенно, понятие «один» считают выражением чего-то действительно существующего независимо от самой вещи. На самом же деле это понятие есть простое представление ума, ничего ни утверждающее, ни отрицающее относительно вещи. Единство, как противоположность множеству, приписывается вещи только тогда, когда она рассматривается вместе с другими вещами или относится нами к известному общему роду. А поелику Бог в абсолютном смысле один и ни с чем не сравним, и о сущности Его нельзя составить никакого родового понятия, то называть Бога одним или единственным можно только в весьма условном смысле⁶⁵. Бог есть все и, кроме Его, нет ничего (*ens reale, hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur*

⁶¹ Tract. de Deo, p. 1, c. I.

⁶² Эт. ч. I, т. 11 и доказ.

⁶³ Ibid, доказ. к т. 7.

⁶⁴ Cogit. metaph. p. II. c. 2.

⁶⁵ Ibid. p. I, c. 6, cp. n. 50.

esse). Бог есть существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum, absolute indeterminatum*) и к сущности Его относится все, что только выражает сущность и не заключает в себе никакого отрицания⁶⁶. Никакая субстанция не может быть вне Бога (*nulla substantia extra Deum dari potest*); Бог есть имманентная (*immanens*) причина всех вещей, а не действующая извне (*transiens*)⁶⁷. Все вытекает из необходимости божественной природы; Бог не только причина сущности вещей, но и Существования⁶⁸. Поэтому в природе нет ни единства, ни множества, ни добра, ни зла, ни совершенства, ни несовершенства, а одна абсолютная необходимость бесконечной субстанции. Бог есть *natura naturans* (природа действующая), а природа — *natura naturata* (природа произведенная)⁶⁹. Могущество Бога есть сама Его сущность, а все, что находится во власти Бога, необходимо существует⁷⁰. У Спинозы, сказал однажды Гегель, «слишком много Бога» (*zu viel Gott*), но правильнее было бы сказать: все есть Бог (*omnia, quae sunt, in Deo sunt*)⁷¹. Казалось бы, что после таких определений Бога, Спиноза отрезал себе все пути к пониманию природы конечного бытия и отдельных вещей. Акосмизм или, по меньшей мере, полное отождествление Бога и природы должно быть естественным последствием этого мировоззрения. Спиноза, по-видимому, иногда так и думает, насколько он отрицает субстанциальность отдельных вещей⁷² и употребляет как однозначные выражения: Бог или природа (*Deus sive natura*)⁷³, законы и правила Бога — законы и правила природы⁷⁴, сущность мира и сущность Бога⁷⁵ и т. п. Тем не менее Спиноза слишком далек как от абсолютного идеализма Фихте, считавшего индивидуальное разделение своего абсолютного лишь прозрачным явлением, так и от догматического материализма, безусловно отождествляющего Бога с миром и не знающего, кроме физической природы, никакого Бога. Тенденция нашего философа совершенно определенная; он — пантеист, и Бог у него причина мира. «Субстанция первее своих состояний» (*substantia prior est natura suis affectionibus*), утверждает он в первой теореме первой части Этики, и утверждает настолько положительно, что даже находит лишним приводит какие-либо доказательства столь очевидного положения. «Бог — абсолютно первая причина», повторяет неоднократно Спиноза⁷⁶. Субстанция предшествует своим акциденциям, ибо без нее последние не могут ни существовать, ни быть познаваемы⁷⁷. Бог есть действенная сущность (*actuosa essentia*)⁷⁸, и все вещи — не бездушные мертвые конгломераты, а одушевленные предметы в различной степени (*individua omnia, quavis diversis gradibus, animata tamen sunt*)⁷⁹. Бог есть *prius* мира, *antecedens*, а мир *consequens*. В этом смысле Бог вечен, а мир обладает только продолжительностью (*duratio* в отличие от *aeternitas*), хотя бы эта продолжительность была бесконечна и не имела ни начала, ни конца, как неопределенная непрерывность существования (*duratio est indefinita existendi continuatio*)⁸⁰. «Вечно то, что бесконечно по самой своей природе, а бесконечно продолжается то, что вечно по своей причине»⁸¹. Вечность

⁶⁶ Эт. ч. I, опр. 6.

⁶⁷ Ibid. т. 18.

⁶⁸ Ibid. т. 25.

⁶⁹ Эт. ч. I, т. 29, сх.

⁷⁰ Ibid. т. 34 и 35.

⁷¹ Ibid. т. 28, сх.

⁷² Ibid. ч. II, т. 10.

⁷³ Ibid. ч. IV, пред.

⁷⁴ Tract. theol. politicus, cap. 3 и 6.

⁷⁵ Tract. de Deo, Appendix, ср. Cog. methaph. p. I, с. 3.

⁷⁶ Эт. ч. I, т. 16, корол. 3 ср. т. 28, сх.

⁷⁷ п. 4.

⁷⁸ Эт. ч. II, т. 3 сх.

⁷⁹ Ibid. 13 т. сх.

⁸⁰ Ibid. ч. I, опр. 8, ср. ч. II, опр. 5.

⁸¹ п. 29.

заклучает в себе продолжительность и время, но время не обнимает вечности. Что бесконечно продолжительно, то еще не вечно, но вечное обнимает и бесконечную продолжительность. Продолжительность, как состояние, принадлежит существованию вещей, но не сущности их, которая вечна и есть Бог. Продолжительность может быть представляема то большею, то меньшею, т. е. состоящею из частей, а в Боге, сущность Которого вечна, нет никакого «прежде» или «после». Кто отделяет в Боге сущность от существования или спрашивает, был ли Бог совершеннее до создания или после создания Адама, тот не понимает, что он спрашивает, и разрушает истинное понятие о Боге. Он не хочет понять, что идея вечности имеет смысл только в приложении к сущности Бога и вне Его ничего не означает. Это какое-то странное недомыслие полагать, что можно без противоречия думать о вечности мира и даже о вечности таких вещей, которые в действительности не существуют. Ни вечность без Бога, ни Бог без вечности не могут быть понимаемы, ибо вечность ничем не отличается от божественного существа. Вечным может быть один только Бог, как *causa sui* и бесконечное совершенство. Напротив все, что, как мир, возникает не по собственным силам, а из сущности Бога, есть творение. Но ни одна вещь не может быть причиною ни своего возникновения, ни своего настоящего и будущего состояния. Причина эта неизменяемость Бога, Который как созидает вещь, так и сохраняет ее каждое мгновение в бытии. В том же смысле и целый мир есть творение Бога, продолжающееся вечно. Бог вечно творит, так что нельзя представить момента, когда бы Бог не действовал или не был вечным Творцом. Бог, не созидающий вечно, не есть всемогущий Бог. Поэтому, мир не начался в известное время, а имеет бесконечную продолжительность, не ограничиваемую ни его природою, ни природою его производящей причины. «Творение есть деятельность, при которой не участвуют никакие другие силы, кроме действующей, т. е. сотворенная вещь есть та вещь, которая ничего, кроме Бога, не предполагает для своего существования». И, подлинно, не мыслимо, чтобы, кроме Бога, было еще что-нибудь нужно при творении: будь это хаос, или бесформенная материя, или что-нибудь другое подобное. Могущество Бога в творении равняется Его силе в сохранении существования вещей. Сколько нужно силы и деятельности Бога для сохранения вещей, ровно столько же нужно и для их создания: сохранение вещи и ее создание — одно и то же. Творение есть непрерывно продолжающаяся деятельность Бога, не прекращающаяся ни на мгновение. Бог постоянно продолжает творить, почему мир бесконечно продолжается, хотя Бог и не может сообщить созданному Им миру своей вечности. Даже Сын создан, а не вечен, как Отец; а если говорится, что Сын вечно рожден Отцом, то это значит, что Отец дает участие Сыну в своей вечности. Вот истинная космогония, в виду которой всякая иная теория творения необходимо ложна⁸².

Сведем теперь все определения Бога Спинозы в единство и попытаемся себе точнее уяснить природу этого Бога. Как видно из вышеизложенного, Бог, с одной стороны, есть единственная и бесконечная субстанция, *ens absolute infinitum*, заключающая в себе всяческие совершенства и всяческую реальность. В Боге нет никакого недостатка; Он — вечен, прост, неделим, не может быть представляем ограниченным и существует в силу собственной природы⁸³. Его нельзя мыслить под какою-либо формою, потому что форма есть нечто отрицательное, а не положительное. Представляя вещь под известною формою, мы необходимо представляем ее ограниченною определенным образом. Но ограничение выражает не бытие вещи, а отрицание бытия, и невозможно, чтобы форма была чем-либо, кроме, отрицания (*determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet*)⁸⁴, и имела место в Боге. Бог есть «абсолютное утверждение существования»⁸⁵,

⁸² Cog. metaph. p. II, c. 1 и 10. ср. Эт. ч. I, опр. 8., ч. II, опр. 5. ч. I, т. 15, сх. и др.

⁸³ п. 40 и 41.

⁸⁴ п. 50.

существо безусловно безграничное. — С другой стороны, Бог для Спинозы и не мир. Он производящая (*causa efficiens*)⁸⁵ имманентная причина всех вещей, но не самая природа. Бог только модифицируется в мире, раскрываясь с бесконечной продолжительностью в конечном ряду явлений. Что же, спрашивается, побудило Бога выйти из Его бесконечной, вечной и самодовлеющей неподвижности и реализоваться в противоположном Его природе конечном существовании? В Боге нет ни ума, ни воли, ибо ум и воля, — конечная или бесконечная, — все равно относятся к *natura naturata*, а не к *natura naturans*⁸⁷; следовательно, образуют нечто производное, а не первоначальное. Бог Спинозы, если употребить выражение Шеллинга, есть безусловный объект между объектами, вещь между вещами; не — я, а не я (*nicht — Ich*, а не *Ich*)⁸⁸. Естественно, как вещь, Бог должен быть подчинен в своем бытии тем же законам, по которым существуют вещи. Но основное свойство каждой вещи, насколько она существует, стремиться пребывать в своем существовании и исключать все, что противно ее природе и нарушает ее целостность. Стремление это составляет сущность всякой вещи и как такое, распространяется на неопределенное время, так что, обращая внимание только на самую вещь, а не на внешние причины, мы не можем найти в ней ничего, что могло бы ее уничтожить или изменить. Например, душа человеческая не может заключать в себе идеи, исключаяющей существование тела: такая идея противна душе⁸⁹. Поэтому вещь, предоставленная самой себе, неизменно продолжала бы свое существование; если же она изменяется или совсем уничтожается, то это зависит от других вещей, с которыми она стоит в бесконечной причинной связи. Между тем Бог единственный и не зависит ни от чего; как же Он может модифицироваться, стать из не-я я? И все же Он, по Спинозе, первее природы и не равен ей, «Бог, комментирует Фраценштедт слова Спинозы, есть вечный Творец, а мир, как творение, бесконечной продолжительности, но необходимо бесконечной, ибо Бог не был бы вечным Творцом, если бы Он не производил из Себя творение вечно; откуда необходимость не-я для я в отношении к Богу — никакая другая, как необходимость мира; но Бог — вечное Я и личность, следовательно и мир, Его не-я, вечно в смысле бесконечной продолжительности»⁹⁰. Спиноза ни в каком случае не может быть назван материалистом, безусловно отождествляющим Бога и природу. Его субстанция есть *primum* природы, первое, если не по времени, то по понятию (*non tempore, sed ea sola ratione*) или по причинности⁹¹, а все-таки первое. Если бы субстанция была равна миру, то она сделалась бы конечной, и Спиноза не назвал бы ее Богом. Итак, что же побуждает Бога реализоваться в конечном бытии? — В *cogitata methaphysica* Спиноза еще приписывает Богу ум и волю и определенно говорит, что вещи созданы по воле Бога⁹², но в *Этике* он решительно отвергает этот взгляд. Последнее сочинение вовсе не знает каких-либо второстепенных причин (*causae transitoriae, secundariae, remotae*), а одну вечную и неизменную сущность Бога. Бог — причина мира, а мир — его следствие совершенно также, как из природы треугольника вытекает равенство всех его углов двум прямым, или из понятия круга, что все его радиусы равны. Очевидно, Спиноза здесь как бы забывает, что он требовал от истинного определения вещи, чтобы оно содержало в себе ближайшую причину, реально производящую эту вещь (круг, описываемый движением одного конца линии)» и что «основание существования или несуществования круга или треугольника следует не из их природы, но из порядка всего материального мира, из

⁸⁵ Эт. ч. I, т. 8, с. 1.

⁸⁶ Ibid. т. 16, кор. I.

⁸⁷ Эт. ч. I, т. 31.

⁸⁸ Vom Ich, als Princip der Philosophie, Tübingen, 1795, 22 s.

⁸⁹ Эт. ч. III, т. 6—11 и далее.

⁹⁰ Die Freiheit d. Menschen u. d. Personlichkeit Gottes. Berlin, 1838, s. 134.

⁹¹ Эт. ч. I, т. 17, с. 1.

⁹² р. II, сар. 7.

которого (порядка) должно вытекать, что этот треугольник или необходимо уже существует, или что его существование в настоящее время невозможно»⁹³. Спиноза забывает, что в логических отношениях одной мысли к другой не выражается реальная причинность вещей, что «треугольник не производит равенства своих углов двум прямым, а содержит, имеет в себе это равенство»⁹⁴ и что у Бога нет, кроме Его бесконечной сущности какого-либо готового порядка вещей, обуславливающего возникновение того или другого предмета. Если сила и могущество Бога есть самая Его сущность; если в Боге нет ни ума, ни воли и если Он действует всегда по одним вечным и неизменным законам, то Бог обращается в *perpetuum mobile*, вечное самодвижение и производит только самого себя, т. е. вечно пребывает в своем всеединстве; модификация же Бога в мире в отдельных явлениях представляет неразрешимую загадку. «Сущность действия выражается и определяется сущностью его причины»⁹⁵.

До сих пор все определения Бога у Спинозы, по своему характеру отрицательные и составляют аналитический вывод из первого определения Бога, что Он есть *causa sui* и не нуждается ни в какой вещи для своего бытия и представления. Отсюда следовало, что Бог один, неделим, вечен, неизменяем и т. д. и вместе с тем, что Он единственно существует и что, кроме Бога, нет ничего реального. Настояла нужда найти такое понятие или такую реальность, которая бы объясняла переход от Бога к миру, — и Спиноза останавливается на понятии атрибутов Бога, в которых выражается Его действительная сущность. Декарт, признавая Бога абсолютно духовным существом, приписывал Богу одни духовные свойства или атрибуты: бесконечный ум (*substantia summe intelligens*), волю и бесконечное могущество (*summe potens*) с исключением всего материального из Его природы. Протяжение, по учению Декарта, есть творение Божье, делимо, на части и не имеет того бесконечного совершенства, какое свойственно Богу. Бог создал мир абсолютно свободно (*plane indifferens ad ea creanda, quae creavit*), а не по какой-нибудь готовой идее (*sub ratione boni*), и нет ничего невозможного, что Бог мог бы создать и другой мир. Спиноза находит этот взгляд в основании ложным и противоречащим как истинному пониманию Бога, так и мира. Соглашаясь, что мышление есть атрибут Бога, он в числе атрибутов Бога считает и протяжение и безусловно отвергает какую бы то ни было свободу Бога в образовании мира. Есть, рассуждает Спиноза, двоякое понятие о протяжении: отвлеченное или поверхностное, сложившееся посредством внешних чувств, и принадлежащее разуму. Люди обыкновенно рассматривают протяжение с первой точки зрения и заблуждаются; между тем если бы они смотрели на него с точки зрения разума, то не находили бы его недостойным божественной природы. Тогда они увидели бы, что протяжение бесконечно и неделимо. В самом деле, на чем опираются все эти отрицательные доказательства?

Говорят, что протяжение делимо, а Бог не делим; следовательно, протяжение не может быть атрибутом Бога. Однако, так ли это? В природе нет ни частей, ни целого, если признавать эти понятия выражением природы вещей, и протяжение, как протяжение, не делимо. Будь протяжение делимо на части, то оно и существовало бы по частям и могло бы уничтожиться, как всегда уничтожаются части. Но что в состоянии разделить протяжение? Если пустое пространство, то такового нет, ибо как представлять пустое пространство, которое не есть тело, и все-таки существует? Если другое тело, то оно само модус протяжения и не может быть ничем иным. Если движение, то и движение есть модус протяжения и вне его не имеет места. И так, протяжение не имеет никаких частей, а существует только как бесконечная величина. Можно делить модусы протяжения и представлять их отдельно друг от друга (напр.,

⁹³ Эт. ч. I, т. II, док. 2.

⁹⁴ Л. Лопатин. Положительные задачи философии 105 с. Пр. Об. 1885, № 9.

⁹⁵ Эт. ч. V, акс. 2.

части часов), но не само протяжение, которое непрерывно и бесконечно. Вода, как вода, способна делиться, и она то возникает, то уничтожается, но как материальная субстанция вода не делима и ни возникает, ни уничтожается. Разделяя воду, мы разделяем модусы субстанции, а не самую субстанцию. Если бы было возможно обратное, то, отделив одну часть протяжения от остального протяжения, мы уничтожили бы вместе с тем и все протяжение. Но бесконечное не может быть делимо и рассматриваться по частям. Бесконечное по самому своему понятию недоступно измерению, едино и не состоит из частей. Кто не согласен с этим, пусть докажет, что круг может быть квадратом или еще чем-нибудь. Говорят затем, что протяжение есть страдательная сущность, Бог же есть чистая деятельность и страданию подлежать не может. Нет ничего легче, как рассеять это заблуждение после того, что сказано уже о бесконечности протяжения. Если протяжение бесконечно и ни уничтожается, ни возникает, то оно и страдать не может, т. е. не делается то более, то менее совершенным. Одни модусы (человек и др. вещи) подлежат страданию, но не субстанция, которая всегда равна самой себе. А так как вне Бога нет ничего, и протяжение один из Его атрибутов, то думать, что Бог может страдать от самого себя — очевидное заблуждение. «Поэтому никаким образом нельзя сказать, что протяженная субстанция недостойна божественной природы, только бы признавалась вечной и бесконечной»⁹⁶.

Показавши, как возможно признавать протяжение атрибутом Бога, Спиноза дает следующее положительное понятие о Боге: Бог есть вещь мыслящая (*res cogitans*) и Бог есть вещь протяженная (*res extensa*)⁹⁷. Иными словами: Бог имеет два атрибута: атрибут мышления и атрибут протяжения. Наша задача теперь изучить природу этих атрибутов и объяснить, как их следует понимать в смысле системы Спинозы. Свойства ли это Божьи, как думает Якоби, силы или способности Бога, чем считаем их Куно Фишер, или продукта нашего субъективного разума, наподобие трансцендентальных понятий Канта, на чем особенно настаивает Эрдманн, или, наконец, реальные сущности?

По первоначальному определению Спинозы, атрибуты суть то, посредством чего мы познаем Бога. А так как представление о Боге мы имеем потому, что Бог действительно существует, то и представление об атрибутах зависит от реального существования их объектов. Сам человек, по своему несовершенству, не может быть причиною ни того, ни другого представления, — значит, в Боге действительно должны быть те атрибуты, о которых мы имеем представление. Если обратить внимание на свою природу, то мы найдем в ней нечто такое, что ясно указывает на бесконечное множество атрибутов Бога. Правда, мы их не знаем, но если все должно иметь свою причину, то и это нечто, не похожее ни на мышление, ни на протяжение, должно иметь адекватную причину в Боге. Нам известны следующие атрибуты Бога: Его неделимость (*infinitem non ex diversis partibus componi posse*), единство, абсолютное совершенство, неизменяемость (*perfectum et immutabile*), всемогущество и т. п., или лучше только два: мышление и протяжение (*nempe extensio et cogitatio*), ибо первые определения Бога скорее должны быть названы свойствами (*quod Deo proprium est, eigen*), чем атрибутами. Конечно, и без них Бог не был бы Богом; тем не менее они ничего не выражают субстанциального в Боге, не обнаруживают Его природы. Это, выражаясь сравнительно, имена прилагательные, которые не понятны без существительных, признаки и свойства, а не вещи или субстанции. При помощи их мы познаем не то, что такое Бог по своей природе, а качества Бога. *Attributum* и *proprium* — разные определения Бога. *Attributum* показывает, что такое Бог сам в себе и какова Его сущность (*per attributa Deum in se ipso nec tanquam extra se operantem concipimus*); *proprium* — в чем выражается состояние Его существования. *Attributum* — сущность

⁹⁶ Эт. ч. I, т. 15. сх. ср. п. 4 и 29, *Tract. de Deo*, p. I, cap. 2.

⁹⁷ Эт. ч. II, т. I и 2.

божественного бытия; *proprium* — свойства Его деятельности: *attributum* — нечто субстанциальное, сама природа; *proprium* — качество, признак. В этом смысле все, кроме мышления и протяжения, что люди приписывают Богу, есть или внешнее название в отношении к Богу, как, например, такие выражения, что Он причина самого себя, единственный (*unicus*), вечный, неизменяемый и т. п., или название Его действий (*ad operationes ejus*), в роде следующего, что Бог причина и правитель всех вещей (*praedestinator et rector omnium rerum*) и т. п. Ясно, что хотя эти названия и относятся к Богу, но по ним нельзя узнать, что Он такое по своей природе. В них повторяется лишь то, что *implicite* уже содержится в определении Бога и Его атрибутов. Всякий видит, что вечность, бесконечность, первоначальность и т. д. есть определение каждого атрибута и вытекает из этого определения. Равным образом всеведение, мудрость и т. п. свойства следуют сами собою из понятия о бесконечном мышлении, а вездесущие, безграничные и т. п. — из понятия о бесконечном протяжении. Стало быть, это свойства, а не атрибуты Бога. Атрибутов только два: мышление и протяжение, и они служат причиной остальных модусов (*attributa, quae nobis cognita, duobus tantum constant... dicimus enim hic tantum de talibus attributis, quae vere Dei attributa dici possunt*). Еще дальше развивая свои положения, Спиноза называет Бога «субъектом» в отношении атрибутов; и ставит их в положение модусов (*modi*) к божественной субстанции, от которой они зависят и без которой они не могут быть понимаемы. Так, когда «желание» заспорило «с разумом» о природе атрибутов, то разум категорически ему объяснил, что атрибуты «не что иное, как модусы или, по твоему выражению, субстанции единого, вечного, бесконечного и существующего чрез самого себя существа», откуда мы и доказываем, что природа представляет единство, вне которого нет никакой вещи. Подобным образом и Феофил (разум) отвечает Эразму на его вопрос о природе Бога. Все атрибуты, аргументирует он, не зависят ни от какой другой причины и не нуждаясь в родовых понятиях для своего определения, принадлежат к одной сущности Бога и созданы Им вечно и непосредственно⁹⁸. Вывод теперь несомненен. Атрибуты — это реальные сущности в единстве божественной субстанции, это — самая природа Бога, существующая вечно и непосредственно, и нет времени, когда бы они не были вместе с Богом и Бог не был с ними. Субстанция — одна, ибо никакая другая субстанция не может вновь возникнуть, но и атрибуты субстанциальны и бесконечны, потому что они, как непосредственное произведение Бога, не могут быть ограниченными подобно Богу, их причине. В природе есть то, что есть в бесконечном уме Бога, но Бог не может непосредственно создать что-либо конечное и ограниченное. Атрибуты тем отличаются лишь от Бога, что они бесконечны в своем роде (*in suo genere infinitum, indeterminatum certo respectu, perfectum in certo genere*) и ни один из них не может быть причиной ни другого, ни самого себя. Бог существует сам чрез себя и есть абсолютное единство; атрибутов — два, и они существуют вместе. Бог — безусловное тожество; атрибуты — двойство в единстве, вследствие чего и вся природа представляется единым целым, не смотря на различие составляющих ее атрибутов. Все это, замечает Спиноза, вполне согласно с определениями Бога⁹⁹ и не нарушает ни единства, ни вечности Его. Бог — вечен в безусловном смысле, а атрибуты в условном. Поэтому и о них можно говорить, что они существуют и познаются сами чрез себя или, что — то же: «всякий атрибут или субстанция по своей природе бесконечна и в своем роде в высшей степени совершенна»¹⁰⁰. Но что тут Спиноза далек от смешения Бога с атрибутами следует из 19 главы (2 ч.) того же трактата о Боге, где говорится о природе тела и души. Повторивши здесь, что в Боге есть бесконечное число атрибутов и что протяжение атрибут — бесконечный в своем роде, Спиноза заключает, что оно необходимо

⁹⁸ Tract. de Deo, cap. II и VII.

⁹⁹ Ibid. cap. II.

¹⁰⁰ Ibid. Appendix, m. 3.

должно быть атрибутом Бога и, как такое, есть нечто «существенное», причина и источник всего происходящего в вещах. Ему единственно принадлежит движение и покой, и все те действия, которые предполагаются и обуславливаются протяжением. Не будь в природе протяжения, не было бы и протяженных вещей, хотя бы и существовали в наличности многие другие атрибуты. Также и мышление есть «самостоятельная сила», непосредственное действие атрибута мышления, ни в чем не похожее на протяжение, причина всех мыслей и аффектов. Невозможно, чтобы покоящийся камень был приведен в движение мышлением, но и невозможно, чтобы движение камня было причиной происхождения мысли. Камень движется или покоится от толчка; мысль рождается мыслью. Ни один модус мышления не может перейти в покой или движение вещи; никакое движение — в модус мышления. Оба модуса существуют вместе, параллельно, но всегда независимо и отдельно. Человек есть модус мышления и протяжения, или целое из того и другого атрибута, насколько душа, будучи представлением своего тела, неразрывно с ним существует. Еще ниже различая вещи реально (*realiter*) и модально (*modaliter*), Спиноза реальное их различие полагает в различии атрибутов¹⁰¹ и тогда делает общий вывод, что природа может быть познана сама чрез себя, а не чрез ничто другое, ибо она состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечен и в своем роде совершенен. «Следовательно, сущности ее на столько принадлежит существование, что вне ее нет никакой сущности или бытия, и она вполне соответствует сущности владычествующего и благословенного Бога»¹⁰².

Не иначе, конечно, следует понимать и другие определения атрибутов, встречающаяся во многих местах писем Спинозы к разным лицам и его Этике. Начнем с писем. На просьбу Ольденбурга разъяснить ему, в чем различие между мышлением и протяжением (п. I), Спиноза отвечает: «под Богом я разумею Существо в высшей степени совершенное и абсолютно бесконечное, состоящее из бесчисленных атрибутов. А под атрибутом я понимаю все то, что познается чрез себя и в себе и понятие чего не заключает в себе понятие о чем-либо другом... Эти положения я подвергну вашему испытанию, облекши их в форму геометрических теорем»¹⁰³. Ольденбург отсюда заключил, что Спиноза отождествляет Бога и Его атрибуты, если то и другое познается чрез себя (*per se concipitur cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei*), и спрашивает снова в 3-м письме, — не создаем ли мы столько богов, сколько есть субстанций или атрибутов? Спиноза отвечает теперь гораздо определеннее: «если я, рассуждает он, под Субстанцией разумею то, что познается чрез себя и в себе и понятие чего не заключает в себе понятия какой-нибудь другой вещи, а под модусом или акциденцией — то, что существует в другом и чрез это другое, в котором существует, познается, то отсюда явствует: во-первых, что субстанция по самой своей природе предшествует своим акциденциям... во-вторых, что, кроме субстанции и ее акциденций не существует ничего в реальности или вне нашего разума...; в-третьих, что вещи, имеющие разные атрибуты, не имеют между собою ничего общего, ибо под атрибутом я разумею нечто такое, понятие о чем не содержит в себе понятия о какой-либо другой вещи»¹⁰⁴. Мышление есть только мышление, как и протяжение есть только протяжение, и одно другим не ограничивается. И то, и другое бесконечно не в абсолютном смысле, а как протяжение и мышление (*extensionem non esse absolute infinitam, sed tantum quoad extensionem*). Один только Бог абсолютно совершенный. Еще заметнее реалистический взгляд на природу атрибутов и их раздельность Спиноза высказывает в письме к Гюйгенсу (п. XLI). Определивши, что такое совершенство и несовершенство вещи и отождествивши

¹⁰¹ Tract. de Deo, Appendix, Ax. 2. 3 и 4.

¹⁰² Ibid. Прибавл. к теор.

¹⁰³ п. 2.

¹⁰⁴ п. 4.

первое с реальностью ее, т. е. полнотою ее бытия¹⁰⁵, Спиноза по поводу природы атрибутов и их совершенства пишет: «протяжение, не включая в себе мышления, отнюдь не представляет вследствие этого какого-нибудь несовершенства. Несовершенным протяжение было бы только в том случае, если бы ему не доставало чего-нибудь такого, что составляет свойство протяжения, так, напр., если бы оно было ограниченным или не имело длины, положения и т. п.». Затем, отвечая на возражение, не допускаем ли мы множества самодовлеющих существ, признавая мышление и протяжение существующими собственно силою, Спиноза решительно отвергает такое понимание его слов, как несогласное с целю его системою. Самодовлеющее бытие (*ens, quod sua sufficientia subsistit*) принадлежит мышлению и протяженно только в известном роде, но безусловно самодовлеющим Существом может быть только один Бог. Протяжение, как протяжение, совершенно; мышление, как мышление, бесконечно. «А так как природа Бога не состоит лишь из какого-нибудь известного рода бытия, но из бытия абсолютно неограниченного (*quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in ente, quod absolute indeterminatum est*), то Его природа требует всего, что совершенным образом выражает бытие; иначе природа Бога была бы ограниченной и обнаруживала бы недостаток (*eius etiam natura exigit id omne, quod tó esse perfecte exprimit, eo, quod ejus natura alias determinata et deficiens esset*). А если все это так, то отсюда следует, что может быть только одно самодовлеющее Существо, а именно — Бог (*Haec quum ita se habeant, sequitur, non nisi unum ens, Deum scilicet posse esse, quod propria vi existit*)»¹⁰⁶. Но и протяжение заключает в себе существование; следовательно оно вечно и бесконечно, принадлежит Богу и представляет из себя нечто, известным образом выражающее Его природу. Наконец, и Этика не знает иных атрибутов, как реальных, отдельных и бесконечных. Вот несколько выдержек. «Всякий атрибут субстанции должен быть представляем сам чрез себя»¹⁰⁷, и каждый из них выражает реальность или бытие субстанции. «Следовательно, не будет нелепым приписывать одной субстанции несколько атрибутов. Напротив, в природе нет ничего более ясного, как то, что всякое существо должно быть представляемо под каким-либо атрибутом, и чем более оно имеет реальности или бытия, тем более оно должно иметь и атрибутов, выражающих и необходимость, или вечность, и бесконечность. Следовательно, нет ничего яснее того что существо абсолютно бесконечное необходимо должно быть определяемо, как существо состоящее из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает некоторую вечную и бесконечную сущность»¹⁰⁸. «Формальное бытие идей имеет своей причиной Бога, поскольку Он есть вещь мыслящая», — реальное же бытие вещей, — поскольку Он — вещь протяженная¹⁰⁹. «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому»¹¹⁰. Душа есть вечный модус мышления¹¹¹ и не может быть уничтожена натуральными силами природы¹¹², но и субстанция тела вечна¹¹³, причина сущности и существования которого Бог¹¹⁴. «Я раскрыл, читаем заключительные слова к 1-й части Этики, природу Бога и Его свойства, а именно: что Он необходимо

¹⁰⁵ Ср. Эт. ч. II, опр. 6.

¹⁰⁶ В п. 29 Спиноза о Боге еще яснее выражается: «продолжительностию мы определяем существование модусов, по отношению же к субстанции мы говорим о вечности, т. е. бесконечном существовании, бесконечном *essendo*».

¹⁰⁷ Эт. ч. I, т. 10.

¹⁰⁸ *Ibid.* ex.

¹⁰⁹ Эт. ч. II, т. 5 и 6.

¹¹⁰ *Ibid.* ч. III, т. 2, ср. Акс. 5, ч. I.

¹¹¹ *Ibid.* ч. V, т. 40, сх.

¹¹² *Ibid.* т. 23, 33 сх. 34, ср. *Cogit. meth.* п. II, стр. 12.

¹¹³ Эт. ч. V, т. 29.

¹¹⁴ *Ibid.*, т. 22.

существует; что Он один, что Он существует и действует по одной только необходимости Своей природы, что Он составляет свободную причину всех вещей, и каким образом; что все существует в Боге и таким образом зависит от Него, что без него не может ни существовать, ни быть представляемо, и, наконец, что все предопределено Богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы Бога, т. е. бесконечного Его могущества». Значит и Этика, по примеру трактата о Боге, строго различает свойства Бога от Его природы. Свойства эти — первопричинность, единство, всемогущество и т. п., но природа? К сожалению, Спиноза здесь не говорит вторично, что нужно под нею разумеать. Но мы уже знаем, какие атрибуты составляют природу Бога; это — вещь протяженная и вещь мыслящая¹¹⁵; те именно атрибуты из бесчисленного их множества, относительно которых мы несомненно уверены, что они принадлежат к природе Бога. И Спиноза, действительно, только дает понятие об этих двух атрибутах, только их приписывает сущности Бога¹¹⁶ и только на определении их строит свою систему. В виду этого несколько не удивительно, что Спиноза тщательно вновь перечисляет одни свойства Божии, чтобы предохранить читателя от смешения их с самою природою Бога, которая, предполагается, достаточно раскрыта после сказанного во всей первой части Этики.

Остается упомянуть о мнении некоторых критиков Спинозы, устанавливающих иной взгляд на атрибуты и их значение в системе. Разумеем прежде всего мнение Томаса¹¹⁷, для которого философия Спинозы представляется чистым индивидуализмом, распадающимся между двумя самостоятельными субстанциями: мышления и протяжения. По воззрению этого критика, Спиноза обосновывает только несколько глубже дуалистическую философию Декарта и, если по местам вводит рассуждения о субстанциональности и единстве Бога, то делает это лишь с целью приспособиться к понятиям времени, когда признавалось безусловною истиною, что Бог есть творец и причина всего, и чтобы предохранить себя от преследований или даже, пожалуй, судьбы Джордано Бруно и Луцио Ванيني, погибших на костре (s. 14). Но собственное мировоззрение Спинозы, по Томасу, не монизм, основывающийся на одном универсальном принципе, а крайний индивидуализм двух равно вечных и бесконечных атрибутов или субстанций; философия, совершенно упраздняющая бытие Бога. Нет нужды долго доказывать, что такой взгляд на систему Спинозы неверный и односторонний. Что атрибуты и субстанция были для Спинозы не равными, этот основной тезис его философии едва ли возможно серьезно оспаривать. Первенство субстанций вытекает из ее определения. Она — первее своих состояний и есть абсолютное единство, тогда как атрибутов есть бесконечное множество. Собственная природа Бога — абсолютная бесконечность; собственная природа атрибутов бесконечность в своем роде, т. е. бесконечность, относительно которой можно отрицать многие атрибуты (*Quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus*)¹¹⁸. Если же иногда Спиноза отождествляет по определению субстанцию и атрибуты и приписывает последним свойства первой, то это есть последствие воззрений философа на имманентное отношение Бога к миру, вечного сопребывания атрибутов в Его природе. Да и сам Спиноза два раза очень внушительно замечает, что его не понимают, «если исходят из мысли о тождестве Бога и природы»¹¹⁹, или же считают атеистом¹²⁰.

¹¹⁵ Эт. ч. I, т. 14, корол. 2.

¹¹⁶ Ibid. т. 21 док., т. 31 док.

¹¹⁷ Spinoza als Metaphysiker, Königsberg, 1840, s. 119 и др.

¹¹⁸ Эт. ч. I опр. 6 и объясн.

¹¹⁹ н. 21.

¹²⁰ н. 49.

Не менее не верен взгляд на атрибуты и Якоби¹²¹ и Куно Фишера¹²², когда первый признает их свойствами Бога, а второй — силами и способностями Его. Мы уже видели выше, как Спиноза различает свойства и природу Бога. Но и сила Бога или Его могущество, по которому Он составляет причину самого себя и всех вещей¹²³, по Спинозе, свойство Бога, и не Его природа. Сила не существует отдельно, как ничто самостоятельное, первореальное, но должна иметь субстрат для своего приложения. Чтобы сила могла проявиться, для этого нужна субстанция, модус которой или свойство эта сила вместе с другими свойствами образует. Кто думает иначе, тот по Спинозе, не понимает природы Бога и приписывает ей то, что ей собственно не принадлежит¹²⁴. Сила Бога есть Его всемогущество, от которого зависит все существующее, произведенное в высочайшем совершенстве. Она одинакова с намерением Бога, и есть только другое название для этого намерения; но нет никакой чрезвычайной силы Бога, производящей что-нибудь вне порядка и законов природы. Бог не может не делать того, что Он сделал или делает, или как-нибудь иначе делать¹²⁵. Ничего не происходит в природе, что бы противоречило ее всеобщим законам, и ничего, что бы не было согласно с ними и не следовало из них; напротив, все, что случается, случается по воле и вечному решению Бога, т. е. все случается по вечным и неизменным законам и правилам природы, так что природа осуществляет только эти законы и правила, выражающие вечную необходимость и истину, знаем ли мы, или не знаем этот вечный и неизменный порядок. «Никакой здравый разум не может приписывать природе ограниченную силу и могущество, так чтобы ее законы действовали только в отдельном, а не во всем, ибо сила и могущество природы есть сила и могущество самого Бога, и ее законы и правила — собственные намерения Бога». Поэтому сила природы бесконечна и ее законы простираются так далеко, что обнимают все, что только есть в бесконечном уме. Иначе нужно было бы допустить, что Бог создал природу и ее законы настолько бессильными, что должен постоянно возобновлять их, чтобы вещи существовали соответственно Его воле¹²⁶. Следовательно, сила Бога есть свойство Бога или Его атрибутов; сила, создавшая вещи в совершеннейшем порядке есть «необходимое следствие данной совершеннейшей природы»¹²⁷.

По-видимому имеет больше основания третий взгляд на природу атрибутов, по которому они внешни для самой субстанции и только формы нашего воззрения, как пространство и время, по идеализму Канта. Представителем этого учения считается Эрдманн¹²⁸, но его поддерживают и другие критики (отчасти Куно Фишер, Вальтер, Тренделенбург, Фолькельт и др.). Эрдманн даже думает, что тот, кто признает атрибуты в системе Спинозы реальными сущностями, тот должен считать его философию не монизмом, а политеизмом. Он доказывает, что уже самое слово атрибут (*quod ab alio attribuitur*) служит достаточным признаком, что атрибуты составляют наше определение субстанции, а не выражают ее природу. «Спиноза, продолжает Эрдманн, не говорит в определении, что атрибуты образуют (*ausmachen*) субстанцию, но они-то, что ум воспринимает в ней; а где он употребляет выражение, что атрибуты выражают (*exprimunt*) сущность, субстанции, то там всегда предполагается (*ist*) ум, для которого субстанция так выражается. Но ум, как точно говорит Спиноза, не принадлежит к субстанции, как таковой. Следовательно, атрибуты — такие определения, которые привносит внешний ум в неопределимую в самой себе

¹²¹ Op. cit., 183 s.

¹²² Geschichte d. neueren Philosophie, I B. 2-te Aufl, 356 s.

¹²³ Эт. ч. I, т. 34.

¹²⁴ Tract de Deo, p. II, cap. 7.

¹²⁵ Cogit. methaph p. II, cap. 9.

¹²⁶ Tract. teol. — politic., cap. 6.

¹²⁷ Эт. ч. I, т. 33, ex. 2.

¹²⁸ Versuch eitier wissenschaft Darstellung d. Gesch d. neuern Philosophie, 1836, s. s. 47—98.

субстанции, т. е. атрибуты такие определения, которые, конечно, выражают сущность субстанции, но поелику они выражают ее определенными образом, а субстанция не имеет никакого определенного бытия, то эти определения в созерцающем уме падают вне субстанции». Дальнейшее доказательство для своего мнения Эрдманн видит в том, что субстанция по Спинозе совершенно индифферентна к своим определениям, что природе ее вообще не свойствен какой-либо признак, который бы создавал ее определенную идиосинкразию, и что для нее вполне безразлично, сколько и какие она имеет атрибуты. «Поэтому и атрибуты вполне самостоятельны и должны быть познаваемы *per se...*, чем сохраняется единство субстанции. Напротив, если бы атрибуты были самостоятельными (в реальном смысле), то субстанция не сохранила бы своего единства», в ней обнаружилось бы отрицание самой себя, и она перестала бы быть тождественною субстанциею. Правда есть у Спинозы сомнительные выражения, подающие повод к такому пониманию атрибутов. Вот эти наиболее спорные места. В письме к Симону Врису (1663 г.) Спиноза пишет: «под субстанциею я разумею то, что существует в себе и представляется само по себе; под атрибутом я разумею тоже самое, с тем однако различием, что об атрибуте мы говорим с точки зрения нашего разума, который приписывает субстанции такую именно определенную природу. Определение это достаточно ясно, но если вы желаете, чтобы я объяснил вам на примере, каким образом одна и та же вещь может означаться двумя разными именами, то не поскуплюсь на целых два. Во-первых, под именем Израиля разумеется третий патриарх, но он же известен и под именем Иакова, причем последнее имя получено им за то, что он родился, держась за пята брата своего. Во-вторых, под плоским я разумею то, что отражает все лучи света без какого бы то ни было изменения; тоже самое я разумею и под белым, с тем только различием, что белым предмет называется с точки зрения человека, созерцающего плоскость» (п. 27). То же и почти в тех же самых выражениях Спиноза повторяет и в этике, а именно: «под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» (*quod intellectus de substantia percipit tanquam esentiam ejus constituens*)¹²⁹. Но, прежде всего, если бы был справедлив взгляд Эрдманна, то философия Спинозы представляла бы из себя удивительнейшее сочетание пантеистических и индивидуалистических элементов¹³⁰, что едва ли справедливо допустить просто потому, что Спиноза был слишком осторожным и глубоким мыслителем, чтобы не заметить этого коренного раздвоения в своей системе; а затем есть возможность примирить с общим характером системы и эти затруднительные выражения. Как известно, Спиноза, признавая в Боге бесконечное число атрибутов, по ограниченности нашего познания, учит только о двух. Это не означает, что их больше нет, или что мы не знаем, что они есть, а есть следствие того, что мы не знаем что они такое¹³¹. Такова природа нашего разума, что ему не доступно познание всей природы Бога и что он познает в Боге лишь то, что наблюдает в природе человека. Отсюда и смысл выражения Спинозы, что «ум представляет атрибуты составляющими сущность субстанций, очевидно будет тот, что мы, не постигая всей природы Бога и Его атрибутов, знаем, с точки зрения ограниченного своего разума, только два атрибута и о них только можем рассуждать. Разум, стало быть, есть тот орган, посредством которого мы познаем Бога, т. е. конституируем Его природу. Если же, сверх того, Спиноза говорит, что субстанция и атрибуты то же самое, то это опять следствие его понимания имманентного отношения Бога к миру, отчего ни Бог никогда не был без мира, ни мир без Бога, но оба существуют вечно и могут быть рассматриваемы как равенство. Не даром Спиноза в следующем письме (28 п.) к тому же Врису доказывает

¹²⁹ Эт. ч. I опр. 4 ср. *Cogit. methaph. p. II, cap. 5.*

¹³⁰ Последнего мнения держится Volkelt; см. его *Pantheismus und Individualismus in Syst. Spinoza's Leipzig, 1872; 41—50 s. s.*

¹³¹ *Tract. de Deo: Cap I.*

ему, что мы не нуждаемся в опыте для определения атрибутов, так как их существование неотделимо от их сущности, т. е. они имманентны Богу. Да и как мог бы Спиноза, если бы различие атрибутов было только различием нашего субъективного воззрения на них, как бы мог он в начале этики догматически утверждать: «все, что существует, существует или само в себе, или в чем-либо другом; т. е. вне ума (*extra intellectum*) нет ничего, кроме субстанций и их модусов», ибо вещи вне ума различаются между собою или субстанцией, т. е. атрибутом, или модусами¹³². Не значит ли это, что реально существует ум и вещи и что различие их в действительном различии атрибутов? «Ум, будет ли он конечным, или бесконечным должен постигать атрибуты Бога и Его модусы, и ничего более»¹³³. Как понимать опять эти слова Спинозы, если атрибуты не реальны наравне с модусами и не существуют независимо от нашего ума, который только постигает их, но ничего не прибавляет к их реальности. Но даже упомянутое уже 4-е определение первой части Этики, взятое в связи с целою системою, скорее утверждает, чем отрицает реальность атрибутов. Дело в том, как согласовать то определение Спинозы (опр. 6), что Бог есть субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность (значит, реальную) с определением, что атрибуты лишь произведение нашего ума? Неужели философ на протяжении нескольких строк способен так себе противоречить и уничтожать одно определение другим? Мало того: излагая свою философию математическим методом, Спиноза постоянно ссылается для подтверждения своих новых теорем на прежние определения, аксиомы и теоремы. В порядке изложения системы есть не мало таких ссылок и на 4 опред. 1-й части. На этом именно определении утверждаются в 1 части теоремы: 4, 9, 12, 19 и 20 и схолия первой теоремы части второй. Обращая внимание на содержание указанных теорем, нельзя не заметить, что тут предполагается везде реальное существование атрибутов независимо от нашего ума. «Две или более различные вещи различаются между собою или различием атрибутов субстанции, или различием их модусов», гласит 4 теорема; «чем более какая-либо вещь имеет реальности или сущности, тем более присуще ей атрибутов», утверждает девятая; «атрибуты то, что выражает сущность божественной субстанции, т. е. что свойственно ей», объясняет 19, или по теор. 20, то, что «раскрывает вечную сущность Бога и Его вечное существование». И все эти положения, повторяем, утверждаются на 4 определения, вызывающем столько недоразумений. Но, очевидно, что здесь везде речь о реальном существовании атрибутов или о реальной их принадлежности к природе Бога. По крайней мере последнее определение Бога, что мышление один из бесконечно многих атрибутов Бога, ибо Бог есть вещь мыслящая (ч. II, т. I), по своей ясности, не может быть подвержено сомнению. Нет нужды прибавлять, как после этого следует понимать и вторую параллельную теорему той же второй части, где определенно приписывается Богу, как атрибут, протяжение. Вещи, следовательно, различаются не потому, что наш ум их различает, а потому, что они атрибутивно различны.

Устранивши это недоразумение, мы, однако, попадаем в новое затруднение. Разумеем такие выражения Спинозы, как, например: «субстанция протяженная и субстанция мыслящая, модус протяжения и идея этого модуса, душа и тело и пр. — это одно и то же, раз представляемое под атрибутом протяжения, а другой — под атрибутом мышления»¹³⁴. Действительно, как понимать эти выражения? Если понять их буквально, не обращая внимания на теорию познания Спинозы, то, нам кажется, нет надежды рассматривать его философию в смысле последовательной и логически стройной системы. Тогда она будет представлять из себя ряд непримиримых противоречий и парадоксальных положений. В самом деле, если атрибуты по природе

¹³² Эт. ч. I, т. 4, док.

¹³³ Ibid. т. 30.

¹³⁴ См. Эт. ч. II, т. 7 сх., ч. III, т. 2, сх.

тождественны, то мог ли Спиноза допустить рядом такое вопиющее противоречие, говоря один раз: «формальное (т. е. реальное) бытие вещей, не составляющих модусов мышления, вытекает из божественной природы не потому, чтобы Бог сначала познал эти вещи: объекты идей вытекают и выводятся из своих атрибутов таким же образом и в той же самой необходимости, в какой идеи вытекают из атрибута мышления», а другой: «субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другой под другим»¹³⁵. Но недоразумение тотчас рассеется, если мы вспомним, что Спиноза всюду имеет в виду доказать только формальное согласие идей с своими объектами (ср. ч. II, т. 9, 15, 19, 20, 26, 32 и 39; ч. III, т. 11, 12 и 28; ч. V, т. I). «Порядок и связь идей тоже, что порядок и связь вещей» (*ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*). Не атрибуты тождественны, и «стремление или способность души к мышлению равно и совместно по своей природе с стремлением и способностью тела к действию»¹³⁶. И душа, и тело есть часть вселенной. Тело должно быть рассматриваемо, как часть находящаяся в зависимости от целого и в связи с остальными частями природы; душа, как часть бесконечной способности мышления, «которая, в силу своей бесконечности, объемлет всю природу и отдельные мысли которой развертываются в том же порядке, как сама природа, т. е. как объекта этого мышления»¹³⁷. Отсюда выражения: душа и тело едины (ч. II, т. 21, 24 и 25) не означают, что атрибуты реально едины, но что они, при раздельности в существовании, принадлежат к природе единой божественной субстанции, образуя в ней единство, вследствие чего и наше познание точно соответствует своему предмету. Но «если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выражать лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выражать лишь посредством атрибута протяжения»¹³⁸.

Таким образом, мы приходим к прежнему выводу, что атрибуты — реальные сущности, составляющие природу единого Бога. Они — две стороны одного субъекта, два полюса одного магнита, соединенные в тождестве Бога, как точке безразличия. Без сомнения, в Боге есть и другие атрибуты, но наша душа «не может ни заключать в себе, ни выражать собою никаких других атрибутов Бога, кроме мышления и протяжения»¹³⁹. Однако это не мешает нам иметь ясное понятие о Боге, все равно как незнание многих теорем геометрии нисколько не уменьшает ясности того положения, что все углы треугольника равняются двум прямым¹⁴⁰. Идеи нашей души так же истинны, как идеи Бога¹⁴¹; следовательно, и бесконечная Его сущность и вечность всем известны¹⁴². Мы только не имеем полного познания о Боге и потому не можем образовать о нем такого ясного представления, как, например, о треугольнике. Но за то мы совершенно уверены, что Бог есть протяжение и мышление, что каждая вещь есть модификация этих атрибутов и что нет и быть не может других миров, кроме существующего. Если бы таковые были, то и душа наша имела бы представление о них; между тем нам доступно только познание того, что выражается или под атрибутом протяжения или под атрибутом мышления, а не под каким-нибудь иным атрибутом. В бесконечном разуме Бога каждая вещь выражается бесчисленными способами, но эти бесчисленные идеи не могут образовать душу одной какой-нибудь

¹³⁵ Ibid. ч. II, т. 7, сх.

¹³⁶ Эт. ч. III, т. 28. «Телесные состояния или образы вещей располагаются в теле точно в таком же порядке и связи, в каком в душе располагаются представления и идеи вещей ч. V т. I.

¹³⁷ п. 15.

¹³⁸ Эт. ч. II, т. 7, сх.

¹³⁹ п. 66.

¹⁴⁰ п. 60.

¹⁴¹ Эт. ч. II, т. 43.

¹⁴² Ibid. т. 47, сх.

вещи, а, стало быть, никакая отдельная вещь не может быть выражена бесчисленными способами¹⁴³.

Коротко: вся действительность, по учению Спинозы, есть одна сущность или субстанция; отдельные же вещи не имеют абсолютной самостоятельности, но зависят от всеединой субстанции как по сущности, так и по существованию. Субстанция эта открывается для нас, насколько она вообще открывается, в двух родах действительности: природе и истории, или мышлении и протяжении. Универсальное взаимодействие и взаимовлияние в мире тел есть следствие логико-математической необходимости или внутренней свободы (*causa libera*) Бога, с какою Он раскрывает свою бесконечную сущность в бесчисленном множестве модусов, идей и тел¹⁴⁴.

Обосновано ли учение Спинозы о единой субстанции, спросим мы вслед за Паульсенем? Не только обосновано, отвечает Паульсен, но и всякий, беспристрастно изучающий природу и не закрывающий нарочито глаз от истины, необходимо должен прийти к этому выводу. *Alles in jedem und jedes in allem* — такова формула для выражения природы Бога и мира. За нее свидетельствует вся новейшая наука, древнее и новое время, *consensus commnis, consensus historiae, gentium*, и она же — вероисповедная формула некоторых религий. Идеалистический пантеизм — истинная философия и самая разумная религия. Позволительно, однако, не соглашаться с пантеистами. Мы не будем говорить о том, что едва ли уместно в философии апеллировать к общему смыслу и что самый монизм подвергается большой опасности, когда допущена, как у Спинозы, вечность и бесконечность атрибутов и когда они *eo ipso* упраздняют значение божественной субстанции и сами заступают ее место; а спросим только, как понимать у пантеистов отношение Бога к миру и в чем различие между Богом и природою? Конечно, никто, не увлеченный крайностями идеализма или материализма, не станет отрицать, что в мире существует дух и материя и что оба эти мировые начала должны происходить от одной причины, которая поставила их в тесное и параллельное взаимодействие. Никто также не станет серьезно сомневаться, что все происходит в зависимости от Бога и развивается по вечным и неизменным, раз навсегда положенным в природу законам. Сомнение наше касается только того, каким образом Бог Спинозы, будучи абсолютным тожеством и самодовлеющим существом, произвел из себя вечные атрибуты, послужившие началом всего бесконечного разнообразия вещей. Спиноза указывает нам на бесконечную силу Бога или законы Его природы, которые «настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего от самой высшей степени совершенства до самой низшей, всего, что только может представить себе бесконечный ум»¹⁴⁵. Но о каком уме идет здесь речь, когда известно, что ум принадлежит к *natura naturata* и что ум и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего ума и нашей воли, «и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, наприм., как сходны между собою Пес — небесный знак, и пес, лающее животное»¹⁴⁶. Ум — свойство личности, но Бог — не личность, и если кто-нибудь так Его называет, тот говорит, не заботясь о точном и ясном представлении предмета¹⁴⁷. Ум всегда по своей природе следует за постигаемыми вещами или существует одновременно с ними, а Бог — первое всех вещей. Следовательно, если ум Бога — единственная причина вещей, то он есть могущество Бога и необходимо отличается от вещей как по сущности, так и по существованию, ибо что «следует из причины, то отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее». Бог, таким образом, хотя и отличная от природы причина, но не трансцендентная, а имманентная причина, т. е. действующая изнутри.

¹⁴³ п. 68.

¹⁴⁴ См. Paulsen, *Einleit in die Philosophie*. 239 S.

¹⁴⁵ Эт. ч. I, прилож.

¹⁴⁶ *Cogit. meth.* p. II, cap. 8.

¹⁴⁷ Эт. ч. I, т. 17, сх.

Богу свойственно раскрываться в мире так же, как свойственно всякой силе переходит из потенциального состояния в состояние динамическое. Бог есть вечный творец, и Он вечно создал все, что есть¹⁴⁸. Имманенция Бога означает, во-первых, что все, «что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога, т. е. что Бог есть причина существующих в Нем вещей; во-вторых, что вне Бога не может существовать никакой другой субстанции, т. е. вещи, которая существовала бы сама в себе вне Бога. Следовательно, Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне; что и требовалось доказать»¹⁴⁹. Что же, спрашивается, доказано? Ум, как ум, и воля, как воля, отвергнуты в Боге; но и творение, в смысле свободного акта, не допускается, так как это понятие приводит к противоречиями Остается одно голое понятие имманенции, но есть ли в определении ее хотя малейший намек на генезис происхождения вещей от Бога? Из него видно только, что Бог имманентно пребывает в мире и вместе с миром, но не видно, как Бог создает мир. Здесь явно предполагается, что мир и все, что существует», уже есть, но нет истории мира. В доказательстве не дается больше, чем сколько утверждается в теореме. Это *idem per idem*, своеобразное выражение логического закона тождества ($A=A$), ничего не объясняющее и ничего не доказывающее. Мы хотели бы знать, как безразличная тождественная в себе субстанция самораскрывается в двух противоположных по природе атрибутах, в том, что она не есть; а вместо этого констатируется лишь факт, что таков порядок природы. Правда, возможно мыслить два атрибута в тождестве единой субстанции, но эта субстанция тогда обращается не в живое начало, деятельную силу и причину, а в абстрактную формулу тождества, закон соединения атрибутов, в абсолютную пустоту, безжизненный *actus purus*, лишенный какого бы то ни было конкретного содержания, причем опять таки нельзя понять, почему субстанция так, а не иначе существует и почему она производит из себя вещи. Куно Фишер, желая объяснить, как возможно одна субстанция со множеством атрибутов и модусов и как, поэтому, следует мыслить Бога Спинозы, приводит такой будто бы аналогичный пример из математики. Пространство, говорит он, есть единая, и бесконечная сущность и в тоже время причина всех отдельных геометрических фигур; так что каждая фигура выражает собою и ограничивает определенным образом природу одного и того же безраздельного пространства. Но природа пространства — вечная истина; следовательно, и каждая фигура его представляет вечную истину. Отдельные фигуры, конечно, не вечны. Но истина треугольника, как треугольника, и т. п. от этого нисколько не изменяется: пространственная величина, как таковая, есть постоянная истина. В этом смысле «все истины, содержащиеся в пространственных фигурах, принадлежат к природе пространства: они его атрибуты. Все эти истины вечные; они — вечные атрибуты пространства. И таких атрибутов бесконечно много, но все они принадлежат одному пространству, обнаруживая его сущность. Здесь — пример бесчисленных вечностей в одной и той же сущности»¹⁵⁰. Как ни искусно подобран пример, тем не менее он ничего не объясняет. Приводя подобную аналогию, Куно Фишер как бы забывает различие, установленное Спинозой между атрибутами, которые не имеют между собою ничего общего. «Модусы какого бы то ни было атрибута, учит теорема 6, ч. II эт., имеют своей причиной Бога, поскольку Он рассматривается только под тем атрибутом, модусы которого они составляют, а не под каким-либо иным», потому что модусы всякого атрибута «заклучают с себе представление только своего атрибута и никакого другого» (доказ.). Между тем если бы пример Куно Фишера был аналогичным, то следовало бы ожидать, что атрибуты Спинозы так же одинаковы по природе и вытекают один из другого, как

¹⁴⁸ Tract. de Deo, p. I, cap. 2.

¹⁴⁹ Этика, ч. I, т. 18 доказ.

¹⁵⁰ Op. cit. 282 s.

геометрические фигуры¹⁵¹ обнимаются одним понятием пространства и составляют лишь его частные модусы. Если же атрибуты образуют различные роды бытия, то о какой-либо аналогии об отношении их к субстанции и фигур к пространству не может быть и речи. Пример Куно Фишера разве только помогает нам лучше представлять отношение атрибутов к их модусам, которые по Спинозе, образуют бесконечный разнообразный ряд в пределах каждого атрибута, но не способ деления единой субстанции на противоположные роды бытия. Таким образом у нас по прежнему нет ничего, кроме понятия имманенции. Уж не противоречие ли само понятие субстанции, т. е. существа, необходимо находящегося в пространстве и времени¹⁵², или безличного и бескачественного Бога, если слово «Бог», честно употребляемое, обозначает только личную причину мира¹⁵³? Откуда эта имманенция и с чем, когда вне Бога нет ничего? Не пример здесь и магнит с двумя полюсами, ибо магниту это свойство принадлежит, а не производится им. Сознаемся, что понятие имманенции для нас такое понятие, с каким невозможно соединить ясного представления. Это — *asylum ignorantiae* пантеизма, то самое убежище, куда, по мнению Спинозы¹⁵⁴, скрываются люди, защищающие свободу, с тем, однако, существенным различием, что защитники свободы знают, что они защищают и чувствуют себя свободными, а защитники имманенции даже не в состоянии точно формулировать, о чем они хотят рассуждать. Не напрасно Шеллинг, метафизик не менее знаменитый, чем Спиноза, безусловно отвергал понятие имманенции, как, не достигающее цели. Убедившись в невозможности понять переход от Бога к миру, он хочет уничтожить всякий переход и вот что, между прочим, пишет: «Бесконечное не может перейти в конечное, ибо иначе оно должно выйти из самого себя в конечное, т. е. не быть бесконечным. Также не мыслимо, чтобы конечное перешло в бесконечное, ибо прежде последнего ничего не может быть и все только в тождестве с бесконечным»¹⁵⁵. Отсюда Шеллинг вполне последовательно отрицает переход от бесконечного к конечному и рассматривает их соединенными от вечности с абсолютною необходимостью. Вместе с тем и интерес его направляется уже не на этот переход, а на абсолютную связь (*corula*), соединяющую эти два рода бытия. Не иначе, конечно, решает вопрос и Спиноза. «Мой принцип, философствует он, таков: в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, ибо природа всегда остается одной и той же и одна везде; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же, а следовательно и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно — это должно быть познание из универсальных законов и правил природы»¹⁵⁶. Не значит ли это, что вопрос о переходе от Бога к миру был для Спинозы не разрешим, когда он то здесь, то там самую природу трактует как вечную и бесконечную и устанавливает только формальное различие между вечностью и бесконечною продолжительностью, как будто под эту продолжительность без начала и конца можно понимать что-либо иное, а не самую вечность. Одно несомненно, что Спиноза ясно видел всю несообразность материалистической доктрины, отождествляющей Бога с природою, но как и чем отличается Бог от мира, этого не удалось ему определить в ясных и отчетливых понятиях, отчего его философия по местам склоняется к натурализму, похожему на материализм. Даже Гегель¹⁵⁷ со своим понятием саморазвивающейся идеи ничего не успел, ибо, по

¹⁵¹ Эт. ч. II, т. 5, доказ.

¹⁵² Fichte, Appellation an das Publicum, 58 и 68 ss.

¹⁵³ Шопенгауэр. О четв. корне закона дост. осования, стр. 12.

¹⁵⁴ Эт. ч. I, прилож.

¹⁵⁵ Von d. Weltseele; über d. Verhältniß d. Realen und Idealen in der Natur: Hamburg, 1809, XXI–XXII a.

¹⁵⁶ Эт. ч. III, предисл. ср. Пред. к ч. IV. т. 50, сх. и приб. к ней, гл. VIII и XXXIII.

¹⁵⁷ Encyclopadie, §§ 43 и 244.

верному замечанию Шеллинга, вечное действие (Geshehen) — никакое действие, так что и представление такого процесса, иллюзорно; все только происходит в мысли, и целое движение есть только движение мысли¹⁵⁸.

Наша мысль станет еще понятнее, если мы приведем здесь рассуждения других философов по занимающему нас вопросу. Правда, большинство пантеистов довольствуется понятием имманенции для разрешения космологической проблемы, и Штраусс имел право, заканчивая обзор учения о происхождении мира, сказать: «по догме философии и спекулятивной теологии поставление (Setzen) мира так же точно относится к процессу совершенствования абсолютного существа, как к процессу совершенствования человеческого индивидуума относится образование и возрастание его организма. Это однако не значит, что Бог был когда-либо несовершенным, ибо Он от вечности равен себе и совершен и именно потому, что он от вечности создал и создает; Его вечное вхождение в себя обусловлено вечным исхождением из самого себя». Нет времени, когда бы не было мира вместе с Богом, и творение есть только название отношения абсолютного к конечному¹⁵⁹. Так думает Штраусс, так думают и все почти пантеисты, явно смешивая два несродные предмета: вечность Бога и вечность мира. Но никто, может быть, так глубоко не понимал несообразности этого объяснения и так усердно не искал иных оснований для понимания перехода от Бога к миру, как Шеллинг, хотя он иногда и разочаровывался в своих поисках и, как сказано выше, отрицал этот переход, считая мир совечным Богу. И все-таки Шеллинг постоянно ставит этот вопрос и, даже признает его единственную проблему, достойную философского глубокомыслия. Его не удовлетворяет ни учение о творении из ничего, ни понятия имманенции и эманации, ни гегелевское самодвижение абсолютной идеи, и вот он то возвращается к древнему учению Платона об идеях и ниспавших душах, допускает внезапный и быстрый разрыв между Богом и материей, и в этом полагает истинную трансцендентальную космогонию¹⁶⁰, то принимает нечто первоначально бесосновное (Urgrund или Ungrund), полное безразличие (Indifferenz) объективного и субъективного, из чего возник и Бог, томившийся (Sehnsucht) по бытию, и что служит основанием бытия как Бога, так и мира¹⁶¹. Впоследствии на ту же проблему натолкнулся Шопенгауэр; но для него соединение вечной материи с вечной же волею, как живым принципом всего существующего, есть чудо *κατ' ἔξοχήν*, которое нам известно непосредственно, но не объяснимо¹⁶². Богослов — пантеист Шлейермахер также не может успокоиться на мысли тождества Бога с миром, и хотя, по его мнению, Бог и мир — корреляты, так что ни мир не может быть мыслим без Бога, ни Бог без мира или прежде его, — но Шлейермахер хочет установить различие между трансцендентным и имманентным отношением Бога к миру. Как трансцендентное основание себя самого и мира, Бог вечен и беспротивоположен, а как имманентная причина сущего Он всемогущ и пребывает во всем. Бог не есть самый мир, и Ему ни в каком случае не принадлежит протяжение; но Он в мире, и нет ничего вне Его. Но в чем состоит точное различие между трансцендентным и имманентным отношением Бога к миру, так и осталось у Шлейермахера невыясненным, потому что трансцендентальность Бога возвышается над всеми идеями нашего знания. «Идея Бога есть трансцендентальный *terminus a quo* и принцип возможности знания в себе», а не *terminus ad quem*, задача для знания и идеал для воли¹⁶³. Наконец, новейший пантеизм Паульсена полагает, что понятия «трансцендентный и имманентный» не противоположны между собою и должны быть одинаково принимаемы как теизмом,

¹⁵⁸ Werke, I. 10, 8. 124—125.

¹⁵⁹ Die Christ. Glaubenslehre, I B, § 48, 660 s.

¹⁶⁰ Philosophie und Religion, 1804, 18—53 s. s.

¹⁶¹ Philos. Schriften, I-ter B. 1809, Uber d. Wesen d. menschlichen Freiheit, 429—435, 493—500 s. s.

¹⁶² О четв. корне з. дост. основания 139 с. ср. Мир как воля и представление, пер. Фета, 123 стр.

¹⁶³ Dialectik §§ 217—223 ср. Учение Шлейермахера о религии. Ф. Орнатского. Киев, 1884, 82—104 стр.

так и пантеизмом. По его взгляду, ни теизм не может исключать имманенцию Бога в мире, когда он признает Бога Творцом и Промыслителем о мире, ни пантеизм не может отвергать трансцендентного бытия Бога, так как Бог и мир не совпадают безусловно, различаясь и количественно, и качественно. Мир конечен, а Бог — бесконечен, и сущность его не может быть исчерпана тою действительностью, теми телами и духом, какие мы знаем и видим. Наш мир только капля в «океане действительности», а может ли капля быть равной целому и вечному? «Следовательно, заключает Паульсен, Бог есть трансцендентное существо, насколько Его бесконечная сущность бесконечно превосходит данную нам действительность, и было бы суеверием отождествлять (aufgehen) сущность Бога с данною нам природою и сущностью творения»¹⁶⁴. Как ни просто с виду это различие, но мы не можем знать, в чем оно состоит, ибо Паульсен даже не ставит вопроса о природе Бога, а тем более не пытается объяснить, как нужно мыслить бытие Бога в Его трансцендентном существовании и каким образом Бог стал имманентною причиною мира. Затруднение еще увеличивается от того, что Паульсен представляет своего Бога далеко несовершенным. Если Спиноза учил, что с высшей божественной точки зрения и нашего разума нет ни добра, ни зла, ни порядка, ни беспорядка, ни тепла, ни холода, ни красоты, ни безобразия, ни греха и заслуги, ни похвального, ни постыдного, и что поэтому, нет ничего в природе, что можно было бы оплакивать, осмеивать, презирать или гнущаться¹⁶⁵, то Паульсен, наоборот, находит и в жизни Бога недостатки и внутренние противоположности, хотя и надеется, что все эти противоположности и дисгармонии действительности со временем разрешаются в такие гармонии, каких смертное ухо человека и не слышало¹⁶⁶. Но пусть кто-нибудь попробует представить себе Бога, который «бесконечен», имеет трансцендентное бытие, и все-таки несовершенный (!).

Гораздо любопытнее проследить, как Гартман пытается вывести из своего понятия о «бессознательном» два атрибута: волю и представление, которые, по его мнению, лежат в основе всей природы. Гартман отлично знает, что без этой попытки пантеистический монизм остается незаконченным и может быть заподозрен в плюрализме. Он говорит: «если бы воля и представление были различными субстанциями, то в мире господствовал бы непобедимый дуализм», а вместе с тем не могло бы быть и речи о монизме, и его заменил бы чистый дуализм. Должна быть, поэтому, в основе всего существующего одна субстанция, которая имеет два атрибута, так же не противоречащие друг другу, как не противоречит соединение в розе ее цвета и запаха. Всеединое (die All-Einheit des Unbewussten) должно заключать в себе внутреннее двойство, и это двойство есть неперемное условие для существования всеединого: относительный имманентный дуализм — необходимое предположение абсолютного монизма. Но тут-то имеем неразрешимую первопроблему, а именно как всеединое изменилось в двойство. «Земля стоит на слоне, слон на черепахе, а черепаха»?... Очевидно, никакая философия не в состоянии решить этого вопроса. Сослаться на творение мира Богом — было бы признаком отречения от философии; производить опыты диалектического саморазвития первоначала — означало бы идти к бесплодной и пустой метафизике, — итак, что же? Но и отказаться философу, от проблемы нельзя, ибо она каждый раз возникает перед ним, и есть пробный камень метафизических способностей. «Если бы ничего не было, никакого мира, никакого процесса, и никакой субстанции, а равным образом никого, кто философски удивляется: тогда бы не было ничего удивительного, кроме натурального, и не нужно бы было решать никакой проблемы. Но субсистенция (Subsistirendes), то последнее, от чего все зависит, так беспредельно удивительно и так безусловно нелогично и

¹⁶⁴ Op. cit. 264—265 S. S.

¹⁶⁵ Эт. ч. I, приб. ср. ч. III, пред. п. 23, 49 и др.

¹⁶⁶ Op. cit. 250 s.

бессмысленно (*sinnlos*), что бедный маленький человек, после того как он долгое время, с помощью своего разума, толкался в решетку клетки этого «не-небытия» (*Nichtnichtseins*) совершенно перестает удивляться особенностям мироздания (*Welteinrichtung*); подобно тому, как просвещенный современный естествоиспытатель, попавший при воздушном полете с научными целями по той стороне облаков в волшебный замок воздушных духов, едва ли мог бы дышать от чрезвычайного изумления пред совершенною чистотою этого замка и удивляться особенностям его внутреннего устройства (*Ausstattung*). Впрочем, по взгляду Гартмана, для метафизической проблемы совершенно безразлично, что считается последним основанием всего существующего: самосознательный ли Бог, или субстанция Спинозы, понятие ли, или воля; субъективная ли мечта, или материя; все это имеет одно и то же значение. Но как эта субстанция с своими свойствами становится субсистенцией в действительности, — это, по Гартману, задача, пред неразрешимостью которой и «самосознательный или сошел бы с ума, или, если бы это было ему возможно, кончил бы самоубийством (*sic*)». Человек же, по своей ограниченности, избирает себе и должен избирать более скромную задачу: он формулирует проблему, но не разрешает ее; и этого для него вполне достаточно. Философский пафос и удивление — вот и все, на что человек способен и что выпадает на долю его ограниченных сил¹⁶⁷.

Сделавши это небольшое отступление, возвращаемся назад к Спинозе. Теперь для нас совершенно несомненно, что понятие имманенции не разрешает вопроса о происхождении мира и что, по крайней мере, оно находит в среде самих пантеистов заслуженную критику. Понятие имманенции, строго проведенное, приводит лишь к вечности мира, нераздельно соединяет Бога и природу, но оставляет в совершенной темноте истории мира. Это даже не понятие разума, движущегося от основания к следствиям, а представление интеллектуального воззрения, созерцающего Бога в единстве с миром. Здесь обрывается нить логического мышления, и мы имеем, вместо метафизической истины, обоснованной на доказательствах, простой воззрительный факт. И Спиноза нигде не доказал, чтобы имманенция означала больше, чем сопребывание Бога с миром, но как и почему Бог стал причиною мира и произвел его из своей сущности, — это для Спинозы такое же чудо *κατ'ἑξοχήν*, как для Шопенгауэра и других пантеистов, отрицающих творение.

Однако атрибуты еще слишком удалены от конечных единичных вещей: атрибуты совершенны и неизменны, а конечные вещи — случайны и ограничены. Декарт, признавая протяжение сущностию вещей и представляя его в форме сплошной материи, одинаковой как на небе, так и на земле, без пустого пространства и атомов, рассматривал мир в виде громадного механизма, все разнообразие которого зависит от движения частиц материи, образующих разные физические тела. Декарт приписывал материи лишь одно свойство — постоянно оставлять занимаемое ею место среди тел и переходить в соседство с другими телами. Движение и покой были двумя модусами материи, в которых обнаруживается ее сущность и природа с тех пор, как Бог создал материю и сообщил ей движение. Группируясь по частям и двигаясь вокруг центров, материя видоизменилась в бесконечное множество вещей; и так возникла вся природа соответственно общим и частным законам движения и покоя, положенным в материи Богом. Само собою понятно, что в силу неизменяемости Бога, ни движение, ни покой, будучи всегда количественно равными, не могут в общей сумме ни увеличиться, ни уменьшиться. Механизм и безжизненность — таков вывод из физического учения Декарта. Спиноза, исходя из понятия единственной божественной субстанции, имманентной миру, конечно, не мог принять этого мировоззрения, разделяющего Бога от мира. Если кроме субстанции и ее модусов не существует ничего¹⁶⁸ и если без Бога

¹⁶⁷ *Philos. dee Unbewussten*, 7 Aufl. Zweiter B. 451—460 s. s.

¹⁶⁸ Эт. ч. I. т. 15, док.

ничто не может быть понимаемо, то каждая отдельная вещь должна быть состоянием субстанции (*substantiae affectiones*)¹⁶⁹ и рассматриваться в Боге. Но прежде чем говорить о природе вещей, Спиноза трактует о тех способах, посредством которых Бог мог произвести из Себя конечное бытие и раскрыть свою сущность в бесконечном множестве отдельных вещей.

Спиноза вводит чрезвычайно важное для его философии, неизвестное Декарту, понятие модификации Бога. Вот его теоремы. «Все, читаем мы в 21 теореме 1-й части Этики, что вытекает из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, должно обладать вечным и бесконечным существованием, иными словами: через посредство этого атрибута все это вечно и бесконечно (*per idem attributum aeterna et infinita sunt*)». Теорема 22: «все, что вытекает из какого-либо атрибута Бога, поскольку этот атрибут находится в состоянии такой модификации (*quatenus modificatum est tali modificatione*), существование которой через посредство этого атрибута необходимо и бесконечно, все это также должно обладать существованием и вечным и бесконечным (*necessario et infinitum existere*)». Теорема 23: «всякий модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, необходимо должен вытекать или из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, или из какого-либо атрибута, находящегося в состоянии необходимой и бесконечной модификации (*vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessario et infinita existit*)». — Вникая в смысл данных определений, мы ясно различаем здесь два рода модификации Бога: непосредственную и посредственную. Первая вытекает непосредственно (*immediate*) из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога, и есть непосредственная модификация этого атрибута; вторая есть также модификация того же атрибута, но уже находящегося в состоянии модификации (*mediante aliqua modificatione*), следовательно, посредственная модификация, или модификация в самой модификации. Тем не менее и первая и вторая модификация обладает вечным и бесконечным существованием; первая потому, что она есть вечная модификация вечного атрибута, вторая потому, что она есть вечная модификация вечной же модификации. «И так, модус, обладающий необходимым и бесконечным существованием, должен вытекать из абсолютной природы какого-либо атрибута Бога и именно — или непосредственно (т. 21) или чрез посредство какой-либо модификации, вытекающей из его абсолютной природы (т. 22), т. е. необходимой и бесконечной» (доказ. к т. 23). Разумеется, что из этих двух областей бытия или действий Бога первое — самое совершенное, потому что производится Богом непосредственно, а второе «тем несовершеннее, чем больше нужно посредствующих причин для того, чтобы оно произошло»¹⁷⁰. Примером первого служит «абсолютно бесконечный разум в мышлении, движение и покой — в протяжении; второго же рода — лицо всей вселенной, которое, видоизменяясь бесконечными способами, пребывает тем не менее всегда одним и тем же»¹⁷¹, или вся природа, рассматриваемая как один индивидуум, «части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом»¹⁷². Таким образом бесконечно и вечно существует как бесконечный ум, так бесконечное движение и покой и как следствие их бесконечности — единая, вечная и неизменная природа, или сущности вещей, ибо только сущности составляют вечную истину (о чем ниже). Бог вечно производит из Себя или модифицируется в этих вечных элементах всякого бытия, и все это вечно и бесконечно и не может быть конечным. Читатель спросит: где же конечные и преходящие вещи? Совершенно несомненно, что мы имеем пока одну область вечного и бесконечного и знаем лишь, что движение, покой и сущность вещей вечные модификации Бога. Пусть — так, но

¹⁶⁹ Ibid. опр. 5.

¹⁷⁰ Эт. ч. I, прибав.

¹⁷¹ п. 66.

¹⁷² Эт. ч. II, сх. к лемме 7.

каким образом все это принимает форму конечного и ограниченного существования? Ведь у Бога нет ни времени, ни начала, ни конца, ни частей, ни целого; Бог есть абсолютное единство и вне Его нет ничего и быть не может. Отчего бы не предположить, что у Бога все существует зараз и вместе от вечности; почему бы не подумать, что движение и покой взаимно себя уравнивают и что потому ничего не происходит, а если что-либо и произошло, то почему оно не произошло однообразно? Тождество субстанции скорее благоприятствует, чем отрицает это однообразие и эту вечность всякого бытия. Правда, произведения модифицированного атрибута Спиноза уже называет модусами и тем как бы указывает на их относительное несовершенство сравнительно с субстанцией и ее атрибутами, что и существует само по себе и познается само через себя (*per se concipi*). Модус же есть то, что существует в другом, через что и представляется (*non per se concipi*), а так как он существует в одном Боге, то через Бога и должен быть представляем (доказ. к 23 т.). Однако это различие только формальное, не касающееся природы модусов и атрибутов, так что с последней стороны и сам Спиноза не мог указать между ними никакого различия. И все-таки это различие, по мнению философа, должно быть исходным пунктом для мысли, рассуждающей о переходе от бесконечного к конечному. Посредственная модификация атрибутов есть первый член в конечном бытии; она уже производит модус, т. е. то, что не содержит в себе неизбежного бытия. Модус тем отличается от субстанции и атрибутов, что его, не обращая внимания на порядок всей природы в целом, можно представить и не существующим; и только этот порядок дает нам право заключать, существовал ли этот модус прежде или не существовал и будет ли он существовать впредь. Одна субстанция вечна; модусы же существуют бесконечно продолжительное время. Если вопрос о бесконечном всегда считался в высшей степени затруднительным и даже неразрешимым, то это происходило от того, что «не делали различия между тем, что бесконечно» по самой своей природе или в силу самого своего определения (субстанция), и между тем, что не имеет границ, т. е. бесконечно не по своей сущности, а по своей причине (модификации атрибутов). Далее, не делалось различия и между тем, что бесконечно потому, что не имеет никаких границ (вечность), и тем, что, колеблясь между известным максимумом и минимумом, не может быть разделено на части, которые соответствовали бы какому-нибудь числу и могли быть им выражены. Наконец, не проводилось различия и между тем, что можно только понимать, не представляя себе образно (неделимость протяжения), и тем, что может быть также представлено в известных образах (делимость, число и мера протяжения)». Отсюда следует, «что обращая внимание только на сущность модусов, а не на весь порядок природы, мы можем (не нарушая нашего понятия о модусах) по произволу ограничивать их бытие и продолжительность, представлять их то большими, то меньшими, и делить на части до бесконечности, тогда как относительно вечности и субстанции, познаваемых нами не иначе, как в их бесконечности, нельзя допустить ничего подобного, не разрушая самого нашего понятия о них». Поэтому, хотя модусы существуют вечно и не отделимы от своей субстанции, но бесконечность их не есть свойство их природы; и они, понимаемые абстрактно, могут быть делимы на части и рассматриваемы как нечто конечное¹⁷³, под формою времени, меры и числа. Модусы являются конечными и ограниченными в той мере, в какой мы не знаем природы вещей и судим на основании представлений воображения, а не идей разума. Если бы мы представляли вещи без отношения к известному времени и месту, а содержащимися в Боге и вытекающими из необходимости божественной природы, то мы представляли бы их под формою вечности¹⁷⁴ и не отделяли бы их от субстанции и того способа, каким они произошли от вечности. Напротив, «если бы кто-нибудь захотел определить все

¹⁷³ п. 29.

¹⁷⁴ Эт. ч. V, т. 29, сх.

происходившие доселе движения материи, подводя их продолжительность под известное число и время, то это значило бы пытаться отделить материальную субстанцию от ее видоизменений, т. е. отнять присущую ей природу»¹⁷⁵. Таким образом, модификация по своей природе, с какой бы стороны мы ни смотрели на нее, если не брать в расчет неадекватных представлений нашего воображения, есть вечная и неизменная сущность. Модификация всегда существовала вместе с своей субстанцией и неотделима от нее. Лишь для воображения она кажется конечною, ограниче́нною и делимою на части. Но в Боге и Его атрибутах все вечно и бесконечно; иначе, если бы какая-нибудь модификация началась в известное время и продолжалась определенный срок, то было бы возможно, что нечто возникает из ничего. Вечною истиною остается то положение, что «конечное и имеющее ограниченное существование не могло быть произведено абсолютной природой какого-либо атрибута Бога, так как все, что вытекает из последнего, бесконечно и вечно; ни природой того же атрибута, поскольку он находится в состоянии какой-либо модификации вечной и бесконечной»¹⁷⁶. Тем не менее модификация должна быть посредствующим звеном между бесконечным и конечным и даже может быть, понимаемая абстрактно, представляема конечной и ограниченной. Но нет ли тут противоречия в понятиях? Как возможно представлять одно и то же то конечным, то бесконечным? Неужели от нашего способа воззрения изменяется природа вещей, и то, что было бесконечным, становится конечным? Спиноза как бы не замечает этой несообразности, отчего все его рассуждение о модификациях носит явную печать софистики.

Но, если Бог или Его атрибуты, насколько они вечны и бесконечны или насколько они находятся в бесконечной модификации, не могут быть причиной конечных вещей то, значит, должна быть какая-нибудь конечная модификация Бога, образующая отдельные вещи. И она действительно есть. Без строгой логической связи с предыдущим 28 теорема говорит: «все единичное, т. е. всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь, может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определена к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию. Эта причина в свою очередь также может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию третьей причиной; также конечной и ограниченной по своему существованию, и так до бесконечности». «Следовательно, конечное должно было проистечь или определиться к существованию и действию Богом или каким-либо атрибутом, поскольку он находится в состоянии модификации конечной и имеющей ограниченное существование» (доказательство). Очевидно, что здесь мы имеем иной принцип для объяснения происхождения вещей от Бога, чем имели прежде. Тут единственную причину является конечная модификация или сам Бог, ограничиваемый в своем вечном существовании. Опираясь своим началом в бесконечном, эта модификация, хотя и неизвестно, как она первоначально могла стать конечною, в действительности конечна, временный и изменчивый модус на лоне бесконечного бытия. Посредством ее Бог существует в вещах, изменяется в бесконечном разнообразии природы; Бог становится вещью, не поскольку Он бесконечен, а поскольку Он выражается природой вещи, т. е. поскольку Он составляет сущность ее¹⁷⁷ и сущность всех вещей¹⁷⁸. Как в бесконечном уме Бога содержатся идеи всех вещей существующих и не существующих, так в Его атрибутах содержатся

¹⁷⁵ п. 29.

¹⁷⁶ Эт. ч. I, т. 28, доказ.

¹⁷⁷ Эт. ч. II, т. II, корол.

¹⁷⁸ Ibid. ч. У, т. 30, доказ.

сущности всех отдельных вещей или модусов¹⁷⁹. Все в Боге и Его бесконечных атрибутах; только «если отдельным вещам приписывают существование не поскольку они содержатся в атрибутах Бога, но и в силу того, что они имеют временное продолжение, то это значит, что идеи их также заключают в себе такого рода существование, в силу которого им и приписывается временное продолжение»¹⁸⁰. Все это ясно и понятно само собою: Бог временно модифицируется и производит при посредстве конечных причин отдельные вещи. По-видимому, Спиноза затрудняется только указать причину, почему Бог не произвел всех вещей сразу, а производит их постепенно, одну за другою. Однако попытаюсь, говорит он, объяснить это, насколько возможно.

Природа круга такова, что все прямоугольные четырехугольники, построенные из отрезков прямых линий, пересекающихся в одной и той же точке внутри его, равновелики между собою. Таким образом в круге заключается бесконечное число равновеликих прямоугольных четырехугольников. Однако про каждый из них можно сказать, что он существует только постольку, поскольку существует круг, и что идея каждого из этих прямоугольных четырехугольников может быть названа существующей лишь постольку, поскольку она содержится в идее круга. Представим себе теперь, что из бесконечного числа таких прямоугольников в действительности существует только два, именно прямоугольники, построенные из отрезков линии E и D¹⁸¹. Конечно идеи этих прямоугольников также существуют теперь не только поскольку они содержатся в идее круга, но и поскольку обнимают собою существование данных прямоугольников, чем они и отличаются от всех остальных идей прочих прямоугольников»¹⁸². Подобным образом, думает Спиноза, нужно представлять и происхождение конечных вещей от Бога. В бесконечной идее Бога все они содержатся сразу и все могут быть представлены вместе, но в конечном своем существовании они следуют известному порядку и возникают одна за другою, смотря потому в какой полноте реализуется божественная природа. Как не все одновременно существуют равновеликие прямоугольные четырехугольники, построенные из отрезков хорд круга, а только те, которые построены из действительно проведенных хорд, так и Бог модифицируется не сразу, а в реальном порядке вещей. Однако сам Спиноза должен сознаться, что его пример не дает адекватного объяснения предмета, единственного в своем роде¹⁸³, или, правильнее сказать, никакого. Круг, как и треугольник, не сам производит эти четырехугольники и даже не содержит их, пока не проведены прямые хорды, но что в Боге ставит конечные вещи и обуславливает их порядок? Согласимся, что это предмет, по своей трудности, «единственный в своем роде» и что мы не можем дать ему «адекватного объяснения», но какое тогда мы получим определенное воззрение на вещи из философии Спинозы, которая вся утверждается на понятии самораскрытия Бога в природе?

Как создавать систему, когда основные принципы не ясны для самого философа и не могут быть сформулированы в отчетливых понятиях? Неудивительно, что здесь чувствуется непоследовательность, *petitio principii*, и признается за доказанное то, что еще нужно было бы доказать. Отсюда мы знаем только, что есть бесконечное и конечное и что в первом идеально существует то, что в последнем принимает форму реального, но не видим, как первое могло произвести из себя второе. Здесь та же неопределенность, какую мы замечали раньше в учении о двух атрибутах Бога. Как там из понятия субстанции не следовало, что она имеет два раздельно существующих

¹⁷⁹ Ibid. ч. II, т. 8.

¹⁸⁰ Ibid. корол.

¹⁸¹ Доказательство опирается на теореме, что две хорды, пересекающиеся внутри круга, делятся на части обратно пропорциональные, и что произведение отрезков каждой хорды есть величина постоянная.

¹⁸² Эт. ч. II, т. 8, сх.

¹⁸³ Ibid.

атрибута, так и здесь из понятия бесконечного не следует, чтобы оно могло модифицироваться конечным образом¹⁸⁴. Искание ответа на этот вопрос у других пантеистов также было бы напрасным трудом. Хотя Паульсен, подобно Спинозе, утверждает, что всякое взаимодействие вещей происходит в Боге, что отдельные вещи только моменты божественной субстанции, а их действия части (Ausschnitte) всеобщего самодвижения Бога, и что вследствие этого *unitas phaenomenon* в чувственном мире точно соответствует *unitas noumenon* в умопостигаемом мире, — но как все это происходит, таким вопросом Паульсен не задается¹⁸⁵. А между тем без удовлетворительного разрешения этого вопроса едва ли возможно сохранить единство мировоззрения. Приходится или, удерживая понятие всереальности Бога, считать мир призраком (Майя), не-сущим (элейцев), или, постепенно ограничивая значение Бога, принять натуралистический взгляд на природу. И Спиноза на самом деле колеблется между тем и другим мировоззрением. То вещи у него (и люди) — волны моря, возбуждаемые внешними причинами и гонимые противоположными ветрами, не зная о своем исходе и судьбе¹⁸⁶, то сущность каждой вещи — вечная истина¹⁸⁷, заключающая в себе реальность или совершенство, простирающееся до того предела, до какого простирается сущность вещи¹⁸⁸, так что все существует по высшему праву природы, и каждый человек по этому праву делает то, что вытекает из необходимости его природы¹⁸⁹ и что он считает для себя полезным¹⁹⁰. Затем, у Спинозы, то все так вытекает из необходимости божественной природы и так обусловлено Богом как по своему существу, так и по существованию, что ничто не может быть иным, чем оно есть¹⁹¹, и что, стало быть, нет ни греха¹⁹², ни зла¹⁹³, ни целей, ни идеалов¹⁹⁴; то дается место рассуждениям об идее человека, которая служила бы для нас типом человеческой природы (*ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formam cupimus*)¹⁹⁵, т. е. была бы целью и идеалом наших стремлений. Вместе с тем для Спинозы то Бог — единственная причина всего существующего¹⁹⁶, то конечная модификация и конечные причины, которые так могущественно и всецело действуют на вещи, что не будь других вещей (конечных причин), каждая отдельная вещь существовала бы вечно¹⁹⁷. Для него даже несомненно, что «временное продолжение нашего тела не зависит ни от его сущности, ни от абсолютной природы Бога, а от всеобщего порядка и строя вещей, отчего и Бог, поскольку Он рассматривается составляющим природу человеческой души, имеет весьма неадекватное познание о продолжении нашего тела»¹⁹⁸. Словом, везде проглядывает в учении Спинозы о природе раздвоение взгляда между пантеистическим монизмом и натурализмом, а в 3 и 4 частях *Этики*, где специально трактуется о природе

¹⁸⁴ Стоит заметить, что и Спиноза иногда сознавался в невозможности все объять и объяснить нашим разумом. Как существует свобода человека вместе с всемогуществом Бога (*Cogit. methaph.*, р. I, cap. 3. р. II, с. II), как вещи созданы Богом и постоянно Им поддерживаются (р. II, с. 3 и 7), как в Боге объединяется с Его сущностью ум и воля (р. II, с. 8) и как произошло разделение материи на бесконечно многие части (р. I, с. 3), — все это, по Спинозе, нам непонятно, хотя от этого не становится ложным.

¹⁸⁵ *Op. cit.* 223 s.

¹⁸⁶ *Эт. ч. III*, т. 59, сх.

¹⁸⁷ п. 28.

¹⁸⁸ п. 32.

¹⁸⁹ *Эт. ч. IV*, т. 37, сх. 1.

¹⁹⁰ *Ibid.* гл. VIII.

¹⁹¹ *Эт. ч. I*, т. 28.

¹⁹² *Tract. de Deo*. р. I, с. 6 ср. п. 32.

¹⁹³ *Cogit. meth.* р. II, с. 7.

¹⁹⁴ *Эт. ч. I* приб., т. 33, сх. 2.

¹⁹⁵ *Эт. ч. IV*, предисл.

¹⁹⁶ *Ibid.* ч. I, т. 15, 17, сх. 24, 25 и 29.

¹⁹⁷ *Ibid.* ч. IV, акс. ср. т. 3 и 4.

¹⁹⁸ *Ibid.* ч. II, т. 30, доказ.

человеческих аффектов и где все различие их отнесено на счет различия физической природы разных людей и животных (ст. ч. III, т. 57, доказ. и сх.), натуралистическая точка зрения является даже преобладающей.

Но еще заметнее выступает натурализм в учении Спинозы о простых и сложных телах. Уча, что человек состоит из души и тела и что мы имеем познание о всем происходящем в нашем теле, Спиноза для лучшего понимания этого единства души с телом находит нужным адекватное познание тела. Сверх того, если наши идеи различаются между собою по степени ясности и полноты, то где искать причину этого различия, если не в объектах идей, из которых одни заключают в себе больше реальности, чем другие и производят неодинаковые идеи? И вот Спиноза хотя кратко, но излагает свою физику. Аксиома I: все тела или движутся или покоятся. Аксиома 2: «всякое тело движется то медленнее, то скорее. Лемма 1: тела различаются между собою по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции». Лемма 2: Все тела имеют между собою нечто общее, именно все они заключают в себе представление одного и того же атрибута, и все могут двигаться то медленнее, то скорее, и вообще — то двигаться, то покоиться». Для начала движения необходимо, чтобы тело было приведено в движение другим телом, это — третьим, и так до бесконечности; и наоборот: ни одно тело не может оставаться в покое, не будучи приведено в него другим телом. Тела, различающиеся между собою только движением и покоем, скоростью и медленностью, суть тела простейшие (*corpora simplicissima*), элементы тел. Тело же, или индивидуум, составленный из нескольких простейших тел, причем эти тела соприкасаются друг с другом и сообщают движение одно другому, есть тело сложное (*corpus compositum*), индивидуум второго порядка (*individuum secundi generis*). Такое тело совершеннее первого, ибо оно составлено из многих тел и способно, не теряя своей природы, ко многим изменениям и действиям. Наконец, из соединения тел второго порядка возникает индивидуум третьего и т. д. в бесконечность, «и тем не менее все тела сохраняют свою форму, так как каждая часть их, будучи составлена из многих тел, может без всякого изменения своей природы, двигаться то скорее, то медленнее, и следовательно, сообщать свои движения другим частям то скорее, то медленнее». Таким образом и вся природа может быть представляема как одно тело, один индивидуум. Совершенно также из движения возникают тела твердые, мягкие и жидкие. «Тела, части которых соприкасаются друг с другом большими поверхностями, называются твердыми; части которых соприкасаются малыми поверхностями — мягкими, а те, части которых подвижны между собою — жидкими». Сюда же затем прибавлены постулаты, что тело человеческое сложено из тел различной природы, что оно способно подвергаться весьма многим действиям со стороны других тел и само действует на них, и что, поэтому, тело человека (т. е. его идея, душа) имеет неодинаковые идеи смотря потому, как оно аффецируется со стороны внешней природы¹⁹⁹.

Здесь мы имеем ясно выраженный натуралистический взгляд на природу вещей и здесь же пантеистический монизм переходит в противоположный ему плюрализм и опровергает сам себя. Остается неизвестным, что же должно считать последнюю и единственную причину вещей: Бога или конечные причины: движение, покой и простые тела. Спиноза, конечно, скажет, что то и другое вместе. «Про Бога нельзя собственно думать, что Он составляет отдаленную причину отдельных вещей, исключая, пожалуй, тот случай, когда такое выражение употребляется для того, чтобы отличить эти вещи тех, которые Он производит непосредственно», но и про конечное и ограниченное нельзя сказать, «чтобы оно было произведено абсолютной природой какого-либо атрибута Бога или Его бесконечной модификацией»²⁰⁰. Значит, в образование конечных вещей действует как конечная, так и бесконечная модификация

¹⁹⁹ См. аксиомы, леммы, доказательства, короллары в пр. в т. 13 ч. II Этики.

²⁰⁰ Ibid. ч. I, т. 28, доказ. и сх.

Бога. Но как возможно, чтобы божественная субстанция, «бесконечная, неизменяемая и неделимая»²⁰¹ разделилась на бесконечное число простых тел, образующих мир, и стала из единой множественною? Не смотря на важность вопроса, решительного для пантеизма, Спиноза не обмолвился, однако, ни одним словом на этот счет, как бы не замечая, что тут самокритика монизма. Вместо того, он излагает свое учение о вещах в следующей положительной форме.

Все вещи суть модусы или состояния субстанции, т. е. то, что существует в другом и представляется чрез это другое²⁰². Никакая вещь не существует сама по себе и не заключает в себе ничего субстанциального, а выражает известным и определенным образом атрибуты Бога²⁰³. Есть два рода вещей: вещь протяженная и вещь мыслящая, но эти вещи, как не имеющие между собою ничего общего, не могут быть познаваемы одна чрез другую²⁰⁴. Все вещи зависят от Бога как по своей сущности, так и по существованию, и все определены Богом к какому-либо действию и образу существования²⁰⁵. Но, как произведения Бога, все вещи по сущности вечны и реально одинаковы. Сущность — природа вещи (*uniuscujusque essentia sev natura*)²⁰⁶, ее актуальная действительность, реальность (*entitas sev realitas*)²⁰⁷. Самое могущество Бога (*ipsissima Dei potentia*)²⁰⁸. Общее между вещами то, что они все заключают в себе представление одного атрибута, и различаются лишь модально. Сущность и существование вещи не одно и то же. «Человек, например, есть причина существования, но не сущности другого человека (последняя есть вечная истина). Поэтому по сущности оба они могут быть совершенно сходными, но в существовании должны быть различны друг от друга. Вследствие этого, если прекращается существование одного, то не прекратится и существование другого; но если бы могла разрушиться и сделаться ложною сущность одного, то разрушилась бы также и сущность другого»²⁰⁹. Если же сущности вещей кажутся изменяющимися, то возникающими, то исчезающими, то таковы они для воображения и опыта, но не для разума и интеллектуального воззрения, познающих вещи в их вечности. «Природе разума свойственно представлять вещи под формую вечности, а к природе души относится равным образом представление сущности тела под формую вечности, и так как к сущности души ничего кроме этих двух вещей не относится, то, следовательно, такая способность представлять вещи под формую вечности принадлежит душе лишь постольку, поскольку она представляет сущность своего тела под формую вечности»²¹⁰. Существование есть временное продолжение, существование, настолько оно понимается абстрактно, как некоторый вид количества; сущность же — самая природа существования, поскольку единичный вещи находятся в Боге²¹¹. Истинным определением вещи, сообразным с ее природою, будет то, когда оно объясняет вещь, как она является вне нашего интеллекта²¹². И все-таки вещь не есть субстанция, а некоторое отрицание бытия. Абсолютное утверждение существования какой-либо природы свойственно бесконечному; конечное же есть в известной мере отрицание существования²¹³. Спиноза говорит: «отрицание» (*negatio*), разумея под ним, в

²⁰¹ Эт. ч. II, т. 10, сх. I.

²⁰² Ibid. ч. I, опр. 5.

²⁰³ Ibid. т. 25, кор., т. 36, док.

²⁰⁴ Ibid. ч. I, акс. 5.

²⁰⁵ Ibid. т. 27.

²⁰⁶ Эт. ч. III, т. 56, док. ср. *Cog. meth. p. I, c. 2.*

²⁰⁷ Ibid. ч. IV, пред.

²⁰⁸ *Tractat. polit. cap. 2 §§ 2 и 3.*

²⁰⁹ Эт. ч. I, т. 17, сх.

²¹⁰ Эт. ч. V, т. 29, док.

²¹¹ Ibid. ч. II, т. 45, сх.

²¹² п. 27.

²¹³ Эт. ч. I, т. 8, ex. I.

противоположность лишению (*privatio*) то, что не принадлежит к природе вещи (*negatio nihil aliud, quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet*)²¹⁴. Вещь, отрицая то, что не принадлежит к ее природе, становится тем, что она есть, т. е. реальной вещью (*actu existere, praesens actualis existentia*)²¹⁵. Поэтому все вещи пребывают в своем существовании, все они реальны и все действительно существуют²¹⁶, хотя будет ли вещь пребывать в своем существовании больше времени, или меньше, она вследствие этого не может быть названа больше совершенной, или меньше²¹⁷. С этой стороны все вещи равны между собою. Строй и порядок всей природы есть тот закон, который производит эти вещи, сообщает им различную природу и свойства, непохожие на свойства других вещей. «Конечная вещь есть потому такая вещь, которая может быть ограничена другою вещью той же природы. Так тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Но тело не ограничивается мыслью и мысль не ограничивается телом»²¹⁸. Итак, каждая вещь заключает в себе сущность, то, без чего вещь не может существовать и что само не может существовать без вещи²¹⁹, но эта сущность в конечном бытии отчасти ограничивается, отрицается, не раскрывается в полном совершенстве. Конечная вещь — такая вещь, которая в бытии имеет меньше, чем содержится в ее понятии и сущности. Другие вещи, другие причины (*communis naturae ordo*²²⁰), *connexio causarum, infinitus causarum nexus*²²¹) ограничивают вещь в качественном и количественном отношении. В качественном, — насколько вещь существует вместе с другими вещами и претерпевает от них действия и влияния (страдания). «Я говорю, определяет Спиноза активность и пассивность вещи, что мы действуем (активны), когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т. е. когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо. Наоборот я говорю, что мы страдаем (пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частною»²²². «Всякая отдельная вещь так же, как и человеческое тело, должна определяться к существованию и действию известным и определенным образом другой отдельной вещью, эта в свою очередь третьей и так до бесконечности... Отсюда следует, что все единичные вещи случайны и разрушимы»²²³. В количественном отношении вещь называется конечною и ограниченою потому, что ее существование не есть необходимая истина и не продолжается постоянно. В общем порядке природы все, несомненно, происходит необходимо; сущность Бога раскрывается по неизбежным и вечным законам, так что в общем порядке природы или для Бога нет ничего случайного, возможного или невозможного, а одна вечная необходимость. «Вещи же называются случайными и возможными, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо бы полагало их существование или необходимо исключало бы его, или, поскольку мы, обращая внимание на причины, которыми единичные вещи должны быть производимы, не знаем, определены ли эти причины к производству этих вещей»²²⁴. Случайной, следовательно, вещь называется единственно по недостатку нашего знания, ибо мы

²¹⁴ п. 34.

²¹⁵ Эт. ч. II, т. 9, доказ.

²¹⁶ Эт. ч. III, т. 7.

²¹⁷ Ibid. ч. IV, пред.

²¹⁸ Ibid. ч. I, опр. 2.

²¹⁹ Ibid. ч. II, опр. 2.

²²⁰ Ibid. т. 30, доказ.

²²¹ Ibid. ч. V, т. 6, доказ.

²²² Ibid, III, опр. 2.

²²³ Ibid. ч. II, т. 31, доказ. и корол. ср. ч. IV, т. 2, ч. III, т. I и др.

²²⁴ Эт. ч. IV, опр. 3 и 4.

никогда ничего не можем сказать верного о ее существовании вследствие того, что для нас скрыт порядок причин²²⁵. Вообще, все вещи по сущности одинаковы и вечны, но, вступая в конечное существование, каждая из них становится ограниченной потому, что ни одна из них не существует в действительности вечно и не появляется прежде своего возникновения в бытии, столько же потому, что она вопреки своей вечной сущности, принимает форму временного существования, о котором мы имеем весьма неадекватное познание.

Заканчивая свое исследование о космологии Спинозы, бросим еще раз общий взгляд на всю его философию. Гете рассказывает, что когда он перелистывал посмертный сочинения Спинозы, то на него повеяло необычайным покоем и ясностью. Тогда он принялся за чтение этих сочинений и испытал снова такой душевный мир, какого он давно уже не знал, и для него стало все так ясно, как никогда. В этих словах знаменитого поэта-философа есть много правды. Действительно, редкая философская система проникнута такою глубокою серьезностью мысли и таким страстным стремлением к разрешению первых проблем знания и бытия, как система Спинозы. Кроме того, очень немногие философы так всеобще и универсально понимали задачу философии и с такою настойчивостью и логическою последовательностью преследовали одну мысль, воплощая ее не только в системе, но и жизни, как тот же Амстердамский мудрец. Если, по выражению Шеллинга, служение философии есть клятва на разрешение вопроса о бесконечном и конечном, то Спиноза один из тех философов, которые постоянно были верны своему призванию и свято исполняли данную ими клятву²²⁶. Бог, бесконечность, вечность, природа, мир и человек, — вот вопросы, постоянно занимавшие внимание Спинозы; вопросы, в разрешении которых он видел единственную достойную мыслителя науку. Истина была его руководящим принципом, началом жизни, а Бог и Его любовь — предметом стремлений. Из-за истины он не дорожил ни своим покоем, ни своим общественным положением, и лучше предпочитал оставаться свободным философом, чем занимать должность общественного учителя на кафедре²²⁷, лишь бы ничто не препятствовало предаваться дальнейшим философским занятиям. Вполне верно характеризует значение и смысл философии Спинозы Шлейермахер, говоря, что он жил в святой чистоте и глубоком смирении в вечном мире и стремился к тому, чтобы быть достойнейшим отражением его. Спиноза был исполнен «религии и божественного духа», и потому стоит одиноким и недостижимым, без учеников и гражданства. Спиноза, повторяет Ренан, лучше, чем кто-либо видел единство, служащее началом всякого изменения и развития. «В смелом полете он достигал высочайших вершин, покрытых снегом, не удостаивая своим взглядом жизни, цветущей по склонам горы. Он жил и наслаждался на такой высоте, где грудь другого не способна дышать; его сердце тяготело туда так же, как сердце обыкновенных людей тяготеет к теплым умеренным поясам. Он нуждался в воздухе глетчера с его сильным и пронизывающим холодом (Schärfe), и не требовал, чтобы за ним следовали туда. Он, как Моисей, открывал с горы неизвестные толпе тайны; был пророком (Seher) своего столетия и созерцал лицом к лицу (am tiefsten) Бога»²²⁸. «От души благодарность (inniger Dank) тебе, высочайший гений, поэт Орелли дифирамб Спинозе, что ты один пребывал в созерцании вечного и неподвижного во всякой перемене, что ты согревался светом первосущего» и т. д. и т. д.²²⁹. Но даже, не преувеличивая заслуг Спинозы, надо отдать справедливость его философскому глубокомыслию и широким метафизическим концепциям. Познавать

²²⁵ Ibid. ч. I, т. 33, сх.

²²⁶ Philos. Briefe 1795 jah. Siebenter Brief.

²²⁷ См. письмо Спинозы к курфюрсту Пфальцскому, п. 54.

²²⁸ Rede im Haag 21 февраля, 1877 г., по случаю 200-летней годовщины после смерти Спинозы. Autorisirte Uebersetzung, Leipzig, 8 s.

²²⁹ Spinoza's Leben und Lehre, 2-te Aufl. 1850, Vorwort.

Бога и Его природу вместе с миром — задача, без сомнения, достойная философии, и слава Спинозы в этой области — заслуженная слава. Он не довольствуется опытным знанием, исследованием конечного и разрозненного; он стремится к познанию вечного единства, бесконечной природы Бога, и достигает этого посредством интуитивного воззрения и мистических идей, в которых исчезает все отдельное и открывается вечность. Но так как интеллектуальное познание не есть еще познание в отчетливых понятиях разума, то Спиноза создает свою систему, в которой доказывает и обосновывает то, что наперед известно интуитивно. Естественно ожидать, что опыт выйдет не убедительным, ибо бесконечное и конечное — две противоположности, между которыми разум едва ли в состоянии найти соединительную точку. Поэтому, и Спиноза, облекая свои неопределенные воззрительные представления в форму отчетливых логических понятий, мог дать только, вместо прямых доказательств, ряд догматических положений, аксиом, постулатов, неустойчивых определений и даже противоречивых теорем. Уже первое определение Бога или субстанции оказалось недостаточным для создания системы, когда, вместо живого, всемогущего Духа, свободно и сознательно действующего в мире. Спиноза поставил понятие безжизненной субстанции, исключаяющей из себя всякое развитие и жизнь. Понятно, что из подобного представления нельзя было последовательно произвести какую-либо жизнь и деятельность, и потому Спиноза, наперекор логическому развитию своей философии, был вынужден признать два атрибута: мышление и протяжение реальными сущностями, составляющими природу Бога, т. е. первореальностями, образующими мир, хотя вследствие этого ограничивалось значение Бога до простого *Deus ex machina*. Но еще труднее было показать, как бесконечное переходит в конечное и реализуется в последнем. Понятие имманенции и модификаций Бога не достигало цели, и сколько Спиноза ни старался разрубить этот Гордиев узел философии, но его попытка не удовлетворяет ни его самого²³⁰, ни нас. Мы видим только, что существует, образуя абсолютное единство, бесконечное и конечное, Бог и природа, субстанция и бесчисленное множество отдельных вещей, но как и почему бесконечное выступило из своей вечной неподвижности и неизменяемости, — эта тайна нисколько не сделалась для нас яснее и после знакомства с философией Спинозы. По авторитетному мнению Гегеля, система Спинозы страдает двумя существенными недостатками: во-первых, ее принцип абстрактной субстанции, уничтожающей реальность мира, зла и свободы человека, не соответствует действительности, во-вторых, субстанция, понятая как абстрактная идея, лишенная жизни и свободы, исключает из себя всякое отрицание, развитие и не может модифицироваться²³¹. В общем, его философия «есть объектирование картезианской философии в форме абсолютной истины. Простая мысль спинозического идеализма та, что истинно существует только одна субстанция, имеющая два атрибута: мышление и протяжение (природу), и только это абсолютное единство — действительно, самая действительность, Бог». Но против всеобщей субстанции Спинозы возмущается свобода и самосознание каждого субъекта, и только на этой свободе воли и признании зла может быть обоснована рациональная теология и философия. В той же самой безжизненности системы, бездушии форм и излишнем абстрактном воззрении на мир обвиняет Спинозу и Шеллинг, как высоко ни ставит последний его доктрину. Сказавши однажды по поводу определения «мистерий» философии, что она, кроме учения об абсолютном, имеет своим преимущественным содержанием вечное «рождение» вещей и их отношение к Богу, и что Спиноза первый собрал последние отголоски древней, истинной философии и первый вернул ее к ее собственным

²³⁰ См. Эт. ч. II т. 7 сх. т. 8, сх. и и. 72.

²³¹ Die spinozistische Substanz ist die allgemeine, und so die abstracte Bestimmung... Aber als modification ist es nicht erklärt, denn das Moment der Negativität ist das, was in dieser Einen starren Substantialität fehlt und mangelt. Tories, über d. Geschichte d. Philos. B. III, 370—380 s. s.

проблемам»²³², Шеллинг в другом месте называет философию Спинозы в том виде, в каком она вышла из его рук, самую непонятною из всех когда либо бывших систем, и считает ее такою именно потому, что Спиноза не нашел перехода от бесконечного к конечному²³³. «Чтобы раз навсегда высказать наше определенное мнение о спинозизме, так заканчивает Шеллинг свои рассуждения, то вот они: Ошибка Спинозы не в том, что он полагает вещи в Боге, а в том, что это только вещи, содержимые в абстрактном понятии мировой сущности, даже в самой бесконечной субстанции, которая для него также только вещь... На спинозизм в его косной неподвижности можно смотреть как на статую Пигмалиона, которую нужно одушевить теплым дыханием любви, но и эта сравнение несовершенно, ибо оно касается только внешних очерков системы, в которой, если бы она даже была одушевлена, не доставало бы еще многого. Гораздо лучше, поэтому, сравнить его (спинозизм) с первобытными изображениями богов, которые казались тем более таинственными, чем менее говорили в них индивидуально-живые черты. Одним словом, это односторонне-реалистическая система, какое выражение, хотя менее, ненавистно, чем пантеизм, однако более верно обозначает особенности этой системы»²³⁴.

²³² Philosophie und Religion, 1804, 3 s.

²³³ Ideen zu einer Philosophie d. Natur, 37 s.

²³⁴ Philos. Untersuchungen uber d. Wesen d. raenschl. Freiheitj philos. Schriften, 1-ter B. 417—419 s. s.